اشرف الانوار

اردو شرح

نور الانوار

۲،۱

کتاب اللہ

شارح: مولانا عبد الحفیظ صاحب

مکتبہ رحمانیہ

اشرف الانوار

اردو شرح

نور الانوار

(جلد اول)

شارح

مولانا عبد الحفیظ صاحب

مکتبہ رحمانیہ

نام کتاب: .... اشرف الانوار شرح نورالانوار

شارح: .... مولانا عبد المجید صاحب

ناشر: .... مکتبہ رحمانیہ

مطبع: .... ظل ستار پرنٹرز لاہور

فہرست مضامین اشرف الانوار شرح اردو نور الانوار جلد اول

مختصر حالات زندگی مصنف المنار

المنار اصول فقہ کی ایک نہایت مغلق اور مختصر ترین کتاب ہے جس کی زبان اور اشارے نہایت مشکل اور دقیق تھے۔ حضرت مصنفؒ نے مختصر الفاظ میں زیادہ سے زیادہ مضامین کو پرونے کی سعی بلیغ فرمائی ہے جو اس کے وقت کے طلباء کیلئے موزوں تھی۔ مگر بعد میں جب ان جیسی مختصر اور مغلق کتابوں کے سمجھنے میں طلباء کو دشواری ہوئی تو علماء وقت نے ایسی کتابوں کی تصنیف شروع فرمائیں۔ اور بے شمار کتابوں کی شرحیں لکھی گئیں۔ چنانچہ نورالانوار اسی کتاب کی شرح ہے۔ جس کا مختصر حالات آپ کو جلد ہی عرض کی جائیں گی۔

المنار فن اصول فقہ کی ایک ممتاز تصنیف ہے۔ اس کتاب میں فخر الاسلام بزدوی اور شمس الائمہ سرخسی کے علوم جمع کیے گئے ہیں۔ گویا انہیں کے اصول کو منتقل کر کے ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔ مگر ترتیب اور تعبیر زیادہ تر فخر الاسلام بزدوی کی منتخب کی ہے۔ المنار کے مصنف کی کنیت ابوالبرکات تھی۔ اور نام عبداللہ بن احمد بن محمود تھا۔ اور حافظ الدین نسفی کے لقب سے مشہور تھے۔ ملک ترکستان میں ایک مقام نسف کے نام سے تھا مصنف اسی کی طرف منسوب ہیں۔ اور نسفی کہلاتے ہیں۔ مصنف علام علم فقہ، اصول فقہ، علم حدیث وتفسیر میں ید طولیٰ رکھتے تھے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اصول فقہ میں تو مجتہدانہ شان کے مالک تھے آپ کے مشہور اساتذہ کے نام یہ ہیں۔ محمد بن عبدالستار کردری، حمید الدین ضریر، بدر الدین خواہر زادہ وغیرہم۔ حضرت مصنف کی تاریخ پیدائش کا صحیح علم ہم کو نہیں ہو سکا ہے البتہ آپ کی وفات ۷۱۰ھ میں مقام بغداد میں ہوئی۔ رحمہ اللہ تعالیٰ۔

ونفعنا بعلومہ آمین۔

شارح نورالانوار (ملا جیون)

جیون ایک ہندی لفظ ہے جس کے معنی جیو تو (زندگی) کے آتے ہیں۔ مصنف کا یہ لقب تھا اور اصل نام آپ کا شیخ احمد بن ابو سعید بن عبیداللہ بن عبدالرزاق بن خاصہ خدا حنفی صالحی ہے آباء و اجداد و اسلاف آپ کے مکہ مکرمہ کے باشندے تھے۔ آپ کا خاندان خلیفہ اول حضرت سیدنا ابو بکر صدیقؓ سے ملتا ہے۔ اسی لئے آپ کو صدیقی کہا جاتا ہے۔ آپ کے اسلاف و اکابر مکہ مکرمہ سے ہندوستان تشریف لائے۔ اور ہندوستان میں مرکز تہذیب و تمدن میں وارد ہوئے پھر وہاں سے قصبہ امیٹھی تشریف لے گئے۔ اور اقامت کے لئے امیٹھی کو منتخب فرمایا۔ شیخ احمد جیون قصبہ امیٹھی میں پیدا ہوئے اور بہت ہی تھوڑی سی عمر میں قرآن مجید کو حفظ مکمل کر لیا اس کے بعد امیٹھی اور لکھنؤ کے مشاہیر علماء سے علوم دینیہ کی تحصیل فرمائی۔ فطرۃً ذہین تھے۔ کتابوں کی عبارتیں کی عبارتیں ان کو حفظ تھیں۔ وہاں سے ضلع فتح پور تشریف لے گئے۔ اور وہاں سے قصبہ کوڑہ جہاں آباد پہنچ کر مولانا لطف اللہ صاحب کوڑہ والے کی خدمت میں رہ کر علوم عقلیہ ونقلیہ کی تکمیل فرمائی۔ اور سند فراغت حاصل کی۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ دہلی دارالسلطنت پر عالمگیر اورنگ زیب کی علم دوستی اور علماء نوازی کا شہرہ ہو چکا

تھی، کو ذرہ سے موصوف دہلی تشریف لے گئے چونکہ قابل ترین شخصیت تھی اور بزرگ خدا رسیدہ نرم خو تھے۔ علماء نوازی و علم دوستی نے عالمگیرؒ کی توجہ ان کی طرف مبذول کرائی۔ اورنگ زیب نے ان کے ظاہری و باطنی علمی و عملی کمالات سے متاثر ہو کر ان کی بڑی تعظیم و عزت فرمائی۔ اور آپ سے فیوض علمیہ کا اکتساب فرمایا۔ اور شرف تلمذ حاصل کیا۔ گویا اورنگ زیبؒ ملا جیون کے نہ صرف معتقد ہی تھے بلکہ ان کے شاگرد رشید بھی تھے اسی وجہ سے شاہ ہمیشہ ان کا ادب واحترام کرتے رہے۔ اور یہی دیکھا دیکھی ان کے بیٹوں نے بھی ان کے ساتھ ادب واحترام کا ہی برتاؤ رکھا۔

۵۵ برس کی عمر میں ملا جیون نے سفر حج کیا۔ اور مدینہ منورہ میں کچھ عرصہ کے لئے قیام فرمایا اور دوران قیام مدینہ نور الانوار کی تصنیف فرمائی اور چھ مہینے کی مدت میں اس مختصر تصنیف سے فراغت ہوئی۔ بعض نے لکھا ہے کہ کل دو ماہ سات دن میں یعنی ربیع الاول ربیع الثانی اور جمادی الاولیٰ کے سات دن میں آپ نے کتاب مکمل فرمادی۔ سن تصنیف کتاب ۱۱۰۵ھ ہے

اس کتاب نور الانوار کے علاوہ دوسری کتابیں بھی مختلف علوم و فنون میں آپ نے تصنیف فرمائیں جن میں سے تفسیر احمدی خاص طور پر قابل ذکر اس وجہ سے بھی ہے کہ مؤلف نے نور الانوار میں جگہ جگہ اس کتاب کا حوالہ دیا ہے اور ترغیب دی ہے کہ ان مسائل کو جنہیں پوری تفصیل کے ساتھ تفسیرات احمدیہ میں درج کر دیا ہے۔ فلیطالع ثمہ۔ وہیں اس کا مطالعہ کرو۔ حسن اتفاق یہ ہے کہ نور الانوار کی شرح بنام تحفہ اشرف الانوار بھی تقریباً تین ماہ کے عرصہ میں راقم الحروف نے مکمل کی ہے۔ حق تعالیٰ اکابر دارالعلوم اور دارالعلوم کے طفیل میں اس خدمت کو قبول فرمالے تمام مسلمانوں کو ہماری دساری فرماکر اجر جزیل سے بہرہ ور فرمائے۔ آمین۔

بعض نے قول ضعیف کے طور پر لکھا ہے کہ ان کی پیدائش ۱۰۴۷ھ میں قصبہ امیٹھی میں ہوئی۔ اور ۸۳ برس کی عمر پاکر ۱۱۳۰ھ میں دہلی میں وفات پائی گر ان کو دہلی سے امیٹھی لے جایا گیا۔ اور قصبہ امیٹھی میں اپنے بزرگوں کی صف میں مدفون ہوئے۔

نور اللہ تعالیٰ مرقدہ وجعل الجنۃ مثواہ ونفعنا بعلومہ آمین

احقر عبدالحفیظ غفرلہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ

جَعَلَ اُصُوْلَ الْفِقْہِ مَبْنَی الشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ وَاَسَاسَ الْعِلْمِ بِتَفَاصِیْلِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَصَیَّرَھَا مُوَثَّقَۃً بِالْبَرَاھِیْنِ وَالدَّلَائِلِ وَمُوَشَّحَۃً بِالْحُلِیِّ وَالشَّمَائِلِ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدِنِ الَّذِیْ اَجْرٰی ھٰذِہِ الرُّسُوْمَ اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ وَاَیَّدَ عُلَمَاءَھَا بِالْاَیْدِ الْمَتِیْنِ وَرَفَعَ دَرَجَاتِھِمْ اِلٰی اَعْلٰی عِلِّیِّیْنَ وَشَھِدَ لَھُمْ بِالْفَلَاحِ وَالْیَقِیْنِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہِ الْھَادِیْنَ الْمُھْتَدِیْنَ وَتَابِعِیْھِمْ وَتَبَعِھِمْ مِنَ الْاَئِمَّۃِ الْمُجْتَھِدِیْنَ۔

ترجمہ تمام تعریفیں اس خدا کے لیے ثابت ہیں جس نے اصول فقہ کو شرائع اور احکام کو بنیاد بنایا اور حلال وحرام کے علم کے لیے اساس (بنیاد) بنایا اور ان کو دلائل اور براہین سے مستحکم ومضبوط بنایا۔ اور دلائل عقلیہ ونقلیہ کے زیورات سے آراستہ کیا اور درود وسلام حضرت سیدنا محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہو جنھوں نے شریعت کی ان رسموں کو قیامت تک کے لیے جاری فرمایا اور علماء شریعت کو پر زور تائید کے ذریعہ قوی بنایا اور ان کے مرتبے جنت کے اعلیٰ مقامات میں بلند کیا اور حضور ﷺ نے ان کے نجات اور یقین کی شہادت دی اور درود وسلام حضور ﷺ کے آل واصحاب پر نازل ہو جو دوسروں کو ہدایت دینے والے تھے اور خود ہدایت یافتہ اور ان کے تابعین وتبع تابعین پر بھی جو ائمہ مجتہدین میں سے تھے۔

بیان لغات اَلْحَمْدُ تعریف کرنا (س) جَعَلَ بنانا (ف) اُصُوْلٌ جمع اَصْلٌ بمعنی جڑ (ن) (ض) مَبْنٰی مدار اسم مفعول بَنٰی یَبْنِیْ بِنَاءً (ض) شَرَائِعُ جمع شَرِیْعَۃٌ طریقہ، قانون (ن) اَحْکَامٌ فیصلہ واحد حُکْمٌ اَسَاسٌ بنیاد، اَلْحَلَالُ جائز بات (ض) اَلْحَرَامُ حلال کا مقابل ناجائز بات (س) صَیَّرَ (تفعیل) کسی چیز کو ایک شکل سے دوسری شکل میں بدل دینا مُوَثَّقَۃٌ مضبوط، اسم مفعول (توثیق) بَرَاھِیْنُ جمع بُرْھَانٌ دلیل۔ دَلَائِلُ جمع دَلِیْلٌ وہ چیز جس سے رشد وہدایت ملے۔ دَلَّ دَلَالَۃً (ن) مُوَشَّحَۃٌ مزین، اسم مفعول (توشیح) اَلْحُلِیُّ زیور واحد حِلْیَۃٌ۔ شَمَائِلُ عادت واحد شِمَالٌ۔ شَمِیْلَۃٌ اَلصَّلٰوۃُ دعا۔ اَلسَّلَامُ آفت سے محفوظ رہنا (س) سَیِّدٌ آقا جمع سَادَۃٌ۔ اَجْرٰی جاری کیا (اجراء) اَلرُّسُوْمُ نشانات، ضابطہ واحد رَسْمٌ یَوْمُ الدِّیْنِ بدلے کا دن (قیامت) اَیَّدَ قوت بخشا (تائید) اَلْاَیْدُ قوت والا (ض) اَلْمَتِیْنُ مضبوط۔ رَفَعَ اٹھانا، قدر ومنزلت بڑھانا (ف) دَرَجَاتٌ سیڑھی واحد دَرَجَۃٌ۔ عِلِّیِّیْنَ اعلیٰ مقام واحد عِلِّیَّۃٌ۔ شَھِدَ گواہی دینا شَھَادَۃً (س) اَلْفَلَاحُ کامیابی اَلْیَقِیْنُ وہ بات جس میں کوئی شک اور شبہ نہ ہو۔ آل اہل، اَصْحَابٌ ساتھی واحد صَاحِبٌ اَلْھَادِیْنَ رہنمائی کرنے والا۔ واحد ھَادٍ، ھَدٰی یَھْدِیْ ھِدَایَۃً (ض) اَلْمُھْتَدِیْنَ ہدایت پر قائم رہنے والا واحد مُھْتَدٍ (اِھْتِدَاءٌ) تَابِعِیْنَ نقش قدم پر چلنے والا واحد تَابِعٌ تَبِعَ

مُقَلِّدٌ اس: تبع پیچھے چلنے والا تَبِعٌ واحد جمع دونوں آتا ہے اَلْاَئِمَّةُ وہ جس کی اتباع وتقلید کی جائے ہو۔ بِامَامِ الْمُجْتَهِدِیْنَ وہ شخص جو دلیلوں سے مسئلے نکالے۔ وہ مجتہد (اجتہاد) کسی چیز میں کوشش کرنا اور پوری طاقت لگا دینا۔

تشریح بیانِ حمد:- الحمد للہ، حمد کا لغوی معنی تعریف کرنا۔ اصطلاح میں تعظیم کی غرض سے کسی اچھی چیز پر تعریف کرنا جو محمود سے صادر ہو۔ تعظیم سے مراد ظاہری و باطنی دونوں حیثیتوں سے تعظیم کا پایا جانا ہے، کیونکہ کوئی شخص اگر کسی اچھے کام پر کسی کی تعریف کرتا ہے مگر اس کا باطن یعنی دل اس کی تعریف کا مخالف ہے تو یہ بجائے حمد کے استہزاء ہو جائے گا، یا کوئی تعریف کرتا ہے مگر ساتھ ہی اس کے ظاہری اعضاء کا کوئی فعل اس کی تعریف کے مطابق نہیں ہے تو یہ بھی حمد نہ ہوگی بلکہ استہزاء ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ حمد کیلئے دو باتیں ضروری ہیں اول اعتقاد وقلب کے مطابق ہو، دوم افعال جوارح کی مخالفت سے محفوظ ہو۔ حمد کا معنی زبان سے تعریف کرنا ہے۔ اس لئے دل کی موافقت اور دوسرے ظاہری اعضاء کی عدم مخالفت جو دو باتیں حمد کیلئے ضروری ہیں۔ اس سے یہ شبہ نہ ہونا چاہئے کہ حمد کی تعریف میں یہ باتیں اگر داخل مانی جائیں تو حمد کو زبان کے ساتھ خاص کرنے کا کیا مفہوم ہے؟ اس لئے کہ کسی بھی چیز میں دو باتیں پائی جاتی ہیں ایک چیز کا جزء اور ایک چیز کی شرط۔ اب غور کیجئے دل کی موافقت اور ظاہری اعضاء کی عدم مخالفت حمد کا جزء نہیں بلکہ شرط ہیں یعنی زبان کے فعل کے حمد ہونے کیلئے یہ شرط ہے کہ ظاہری اور باطنی دونوں طرح کی تعظیم موجود ہو۔ اگر یہ شرط نہ پائی گئی تو حمد کی صورت تو پائی جائے گی حمد کی حقیقت نہیں پائی جائے گی۔ اس لئے یہ حمد بجائے حمد ہونے کے استہزاء ہو جائے گی کیونکہ قاعدہ ہے جب کسی چیز کی شرط فوت ہو جاتی ہے تو وہ چیز حقیقت میں نتیجہ کے لحاظ سے فوت ہو جاتی ہے یہ الگ بات ہے کہ اس چیز کی صورت باقی رہتی ہے فوت نہیں ہوتی جیسے اس کو ایک مثال سے سمجھئے وضو نماز کی شرط ہے، بغیر وضو نماز پڑھی جائے تو شرط نہ پائے جانے کے سبب نتیجہ کے لحاظ سے حقیقت میں نماز نماز نہیں ہوگی بلکہ اللہ کے ساتھ استہزاء ہوگا مگر نماز کی صورت اب بھی باقی رہے گی۔[1] اسے ہم نکتے کو ذہن میں رکھیں لانہا مما لابد ۔ والنت محتاج الیہا غیر مرۃ وتحلہ فی ہذا الشرح ۔ الحمد معرف باللام ہے الف لام چند معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ کتاب میں آگے چل کر الف لام اپنے انہیں معنوں میں سے کسی ایک معنی میں بار بار آئے گا یا ایک ہی کلمہ میں چند معنوں میں استعمال ہوگا۔ ایک معنی مراد ہوگا تو ترجمہ کچھ ہوگا اسی کلمہ میں دوسرا معنی مراد ہوگا تو پہلا معنی ختم ہو کر دوسرا ترجمہ ہوگا یک وقت چند معنوں میں ایک ہی کلمہ میں الف لام نہیں آئے گا بلکہ ایک ہی کلمہ میں چند مختلف معنوں میں بدل کے طور پر آئیگا نہ کہ جمعاً۔ اس لئے یہاں اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔ ضروری ہے کہ زبانی ضبط کر لیا جائے۔

---

[1] کذا فی الحاشیۃ الجدید وتعلیق حسن الکتاب الجدید۔

الف لام کی تقسیم الف لام کی دو تقسیمیں ہیں۔ تقسیم اول، تقسیم ثانوی، پھر تقسیم اول کے لحاظ سے الف لام کی دو قسمیں ہیں۔

الف لام کی تقسیم اول اول الف لام اسمی، دوم الف لام حرفی۔ الف لام اسمی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر آتا ہے اور الذی کے معنی (حکم) میں ہوتا ہے۔ اسم فاعل کی مثال جیسے اَلضَّارِبُ اَلَّذِیْ ضَرَبَ کے معنی میں صیغہ معروف کے ساتھ، ترجمہ جس نے مارا، اسم مفعول کی مثال جیسے اَلْمَضْرُوْبُ اَلَّذِیْ ضُرِبَ کے معنی میں صیغہ ماضی مجہول کے ساتھ، ترجمہ جو مارا گیا۔

الف لام کی تقسیم ثانوی دوسری تقسیم کے لحاظ سے بھی الف لام کی دو قسمیں ہیں۔ اول الف لام حرفی زائد، دوم الف لام حرفی غیر زائد۔ الف لام حرفی زائد وہ ہے جو اعلام اور اصول پر آتا ہے جیسے اَلْعَبَّاسُ، اَلْقَاسِمُ، یہ الف لام زائد ہوتا ہے، اور الف لام حرفی غیر زائد وہ ہے جو اعلام اور اصول پر نہ آئے۔

الف لام حرفی غیر زائد کی چار قسمیں اول جنسی، دوم استغراقی، سوم عہد خارجی، چہارم عہد ذہنی۔ الف لام کے مدخول (جس پر داخل ہے) سے شئی کی صرف جنس اور حقیقت مراد ہے، فرد یا افراد مراد نہیں تو وہ الف لام جنسی ہے (جیسے اَلتَّمْرَةُ خَیْرٌ مِّنَ الْجَرَادَةِ) کھجور ٹڈی سے اچھا ہے، یہاں جرادہ اور تمرہ کی جنس مراد ہے اس کی نظیر علم جنس کے لحاظ سے اسامہ اور سبحان ہے۔ الف لام کے مدخول سے متکلم اور مخاطب کے درمیان فرد مراد ہو تو وہ الف لام عہد خارجی ہے (جیسے جَاءَنِیْ رَجُلٌ فَاَکْرَمْتُ الرَّجُلَ میں اَلرَّجُلَ سے متکلم اور مخاطب کے درمیان متعین فرد مراد ہے۔ اس کی نظیر علم شخصی کے لحاظ سے زید و بکر ہے) الف لام کے مدخول سے ذہن میں معہود اور متعین فرد مراد ہو تو وہ الف لام عہد ذہنی ہے (جیسے اُدْخُلِ السُّوْقَ میں اَلسُّوْقَ سے ذہن میں متعین سوق مراد ہے۔ اس کی نظیر اعلام میں وہ نکرہ ہے جو مثبت کلام میں آئے جیسے جَاءَنِیْ رَجُلٌ) الف لام کے مدخول سے تمام افراد مراد ہوں تو وہ الف لام استغراقی ہے (جیسے وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا الخ میں الانسان ہے اس سے انسان کے تمام افراد مراد ہیں۔ اس کی نظیر لفظ کل ہے، بشرطیکہ کل کسی نکرہ اسم کا مضاف ہو جیسے کُلُّ رَجُلٍ عَالِمٌ فَهُوَ ذَاهِبٌ الخ اس میں علماء کے تمام افراد مراد ہیں) الحمد میں الف لام جنسی اور استغراقی دونوں ہو سکتا ہے۔ الف لام جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا حمد کی جنس اللہ کے لئے خاص ہے اور الف لام استغراقی کی صورت میں ترجمہ ہوگا۔ حمد کے تمام افراد ہر حمد کرنے والے کی زبان سے اللہ کے لائق ہیں۔[1] بعض شارحین نے اس مقام پر غیر متعلق تشریحات اور بارد تکلفات سے کام لیا ہے چونکہ وہ تکلفات مقصود سے متعلق نہیں تھے اس لئے ہم نے ان سے چھیڑ چھاڑ نہیں کیا۔

---

[1] ھکذا فی التفسیر الاحمدی [illegible] حاشیہ لصاحب غایۃ [illegible]۔

اسم جنس و علم جنس کی تحقیق

اصول الفقہ: ہر علم کا کوئی نہ کوئی نام ہوتا ہے جیسے اصول فقہ، اصول تفسیر، اصول حدیث۔ ان علوم کے ناموں کو علم یعنی لقب قرار دیں۔ جیسے عبداللہ یا اسم جنس قرار دیں اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ علوم کے اسماء یعنی ناموں کو علم یا اسم جنس قرار دینے کی صورت میں نتیجہ اسی کے مطابق نکلے گا۔ اگر علوم کے ناموں کو اسم علم قرار دیا جائے تو تعریف الگ ہو اور اگر اسم جنس قرار دیا جائے تو الگ۔ بعض حضرات جیسے قاضی تاج الدین سبکی نے کہا کہ جو علوم ہیں ان کے نام اسمائے جنس ہیں۔ لیکن اسم جنس کی تعریف میں اختلاف ہے۔ ایک طبقے کے نزدیک اسم جنس وہ اسماء ہیں جو متعدد مسائل کے مجموعے کیلئے بنائے گئے ہیں جو بہت سارے لوگوں کے ذہنوں میں موجود و حاضر چیزوں پر صادق آتے ہیں۔ اور ان میں کمی و زیادتی ہوتی رہتی ہے۔ بعض کے نزدیک اسم جنس وہ اسم ہے جو فقط نفس کلی کے لئے بنایا گیا ہو خواہ ذہن میں حاضر ہو یا نہ ہو۔ اکثر اہل عربیت اسی جانب میلان رکھتے ہیں۔ ایک فریق کے نزدیک اسم جنس وہ ہے جو فرد منتشر کے لئے بنایا گیا ہو۔ اہل اصول اسی جانب مائل ہیں۔ مختصر یوں سمجھئے کہ علوم کے اسماء کا اسم جنس یعنی جنسی نام ہونا تو ظاہر ہے جیسے اصول الفقہ۔ اس کا اسم جنس ہونا اس طور پر ظاہر ہے کہ اس پر الف لام داخل ہے اور یہاں اضافت بھی ہے۔ اور اسم پر الف لام کا آنا اور اضافت کا پایا جانا اسم جنس کی خاصیت ہے یعنی یہ علامت ہے اسم جنس ہونے کی لہٰذا اصول الفقہ اسم جنس ہوا علم جنس نہ ہوا یعنی علمی نام نہیں ہوا۔ اگر یہ علم جنس ہوتا تو اس پر الف لام داخل نہ ہوتا۔ بعض نے کہا علوم کے نام علم جنس ہیں۔ علم جنس۔ علم جنس وہ ہے جو بنایا گیا ہو متعین شئی کے لئے اور یہ شئی متعین ہو ذہنی تعین کے ذریعہ اور ایک ذہنی وحدت کے ذریعہ جیسے فقہ ایک علم ہے۔ اس کو بہت سارے لوگوں نے سیکھا۔ اب ہر ایک کے ذہن میں جو سیکھا ہوا ہے وہ یقیناً فقہ ہے۔ اگر ذہنی تعین اور ذہن کی وحدت کا اعتبار نہ ہوتا تو بہت سارے لوگوں کے ذہنوں میں جو چیز ہے اس کو فقہ نہیں کہہ سکتے تھے۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ علوم کے نام اعلام شخصیہ ہیں مگر یہ قول مخدوش ہے۔ بہرکیف وہ علم جو جنسی ہوں ان میں علمیت پائی جاتی ہے جیسے اسامہ شیر کے لئے اور ثعالہ لومڑی کے لئے۔ اس تحقیق کو اچھی طرح سمجھ لینے کے بعد اب ملاحظہ فرمائیے۔

اصول فقہ کی لقبی اور اضافی تعریف

اگر ہم اصول الفقہ کو علم جنس مانتے ہیں یعنی اضافت کو نظر انداز کر کے اس کو مخصوص علم کا علم قرار دیتے ہیں۔ (لقب) تو اس صورت میں اصول الفقہ کی جو تعریف ہوگی اس کو اصطلاح میں حد لقبی کہا گیا۔

اصول الفقہ کی حد لقبی

اصول فقہ ان قواعد کے جاننے کو کہتے ہیں جن کے ذریعے فقہی حکموں کو ان کی تفصیلی دلیلوں سے نکالا جاسکے (یا نکالنے تک رسائی ممکن ہو) اور اگر اصول الفقہ کو جنسی نام یعنی اسم جنس مانتے ہیں تو اب اضافت جو اسم جنس کے خواص میں سے ہے

اس کی رعایت ضروری ہوگی اور اصول الفقہ کی وہ تعریف جو اسم جنس ہونے کے اعتبار سے کی جائے گی اس کو اصطلاح میں حد اضافی کہتے ہیں۔

اصولُ الفقہ کی حدِ اضافی

حد اضافی میں مضاف اور مضاف الیہ دو جز ہوتے ہیں جیسے اصول الفقہ میں اصول مضاف ہے اور الفقہ مضاف الیہ، ان دونوں کی الگ الگ تعریف کی جائے گی، اسی کو حد اضافی (اضافی تعریف) کہتے ہیں دونوں جز یعنی اصول اور الفقہ کی دو دو تعریفیں ہیں، اول لغوی دوم اصطلاحی۔

اصل کی مختلف لغوی تعریفیں

اصول جمع ہے، جس کا واحد اصل ہے یعنی جڑ اور وہ چیز جو فرع کے مقابل ہو اور منبع وغیرہ، علماء نے لغت کی رو سے جو تعریفیں کی ہیں وہ یہ ہیں۔ اوّل:۔ اصل وہ ہے جس پر کوئی چیز قائم ہو، یہ تعریف شرح عمدہ میں ابوالحسین بصری نے کی ہے، دوم:۔ اصل وہ ہے جس کی احتیاج ہو، یہ تعریف محصول اور منتخب میں منقول ہے، اس کی تائید صاحب تحصیل نے بھی کی ہے۔ سوم:۔ اصل کسی چیز کا سب سے نچلا حصہ، یہ تعریف قاموس وغیرہ کی ہے جیسے اصل الشجر یا اصل الدیوار اس صورت میں اصل کی اضافت پوری شئی کی طرف ہوتی ہے۔ چہارم:۔ اصل وہ ہے جس کی جانب شئی کا تحقق منسوب ہو، حافظ امان اللہ بنارسی نے اپنی کتاب محکم الاصول میں اسی کو اختیار کیا ہے، علامہ اسنوی نے شرح منہاج میں لکھا ہے کہ پہلی تعریف مناسب ہے اور قاضی کی شرح مختصر، علامہ محلی کی شرح جمع الجوامع اور تنقیح وغیرہ کتابوں میں پسندیدہ تعریف پہلی ہی ہے، اصل کی یہ تعریفیں لغوی معنی کے اعتبار سے تھیں

اصل کی مختلف اصطلاحی تعریفیں

اصطلاحی تعریف کے متعلق علماء نے فرمایا کہ لفظ اصل اصطلاح میں چند معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ اوّل:۔ معنی راجح جیسے بولتے ہیں الاصل فی الکلام الحقیقۃ یعنی الراجح فی الکلام الحقیقۃ کلام میں حقیقت اصل یعنی راجح ہے دوم بمعنی قاعدہ جیسے اباحۃ المیتۃ للمضطر خلاف الاصل یعنی اباحۃ المیتۃ للمضطر خلاف القاعدۃ المستمرۃ بھوکے کے لئے مردہ جانور کے کھانے کا جائز ہونا اصل یعنی معروف قاعدہ کے خلاف ہے، سوم بمعنی دلیل جیسے الاصل فی ہذہ المسئلۃ الکتاب والسنۃ یعنی الدلیل فی ہذہ المسئلۃ الکتاب والسنۃ اصل یعنی دلیل اس مسئلے میں کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ چہارم:۔ مستصحب کے مفہوم میں حاء کے فتحہ کے ساتھ، یہ باب استفعال یعنی استصحاب سے ہے، مستصحب کسی چیز کے قبل الحوال طاری ہونے والی حالت سے پہلے اس حالت پر رہنے کو کہتے ہیں جس پر وہ شروع میں تھی، اس لئے کہ کوئی بھی چیز جب تک کہ اس پر کوئی دوسری حالت طاری نہ ہو تو گویا اپنی پہلی حالت پر مستقر رہنے کے لئے وہ چیز خود دعوت دیتی ہے، کیونکہ استصحاب صحبت اختیار کرنے یا ساتھ

رہنے کے لئے کہنے کے معنی میں آتا ہے اس کو مثال سے سمجھئے جیسے طہارۃ کلہا اصل ہیں۔ یہاں اصل مستصحب کے لئے ہے معنی یہ پانی کا پاک ہونا اصل ہے یعنی یوں سمجھئے کہ طہارت یعنی پانی کی ابتدائی اور شروع کی حالت ہے اور یہاں لفظ اصل آیا ہے تو پانی کی طہارت کا اصل ہونا تقاضا کرتا ہے کہ جب آپ اس کو دیکھیں تو اسے پاک ہی سمجھیں، اس لئے کہ آپ کو معلوم ہے چیز اپنی ابتدائی حالت کو اپنے ساتھ رہنے کے لئے خود دعوت دیتی ہے، اسی ابتدائی حالت پر رہنے کو آپ اصل کہہ رہے ہیں، اسی کو دوسرے لفظوں یعنی اصطلاح میں استصحاب کہتے ہیں پانی کو اس کی ابتدائی حالت پر محمول کریں گے یعنی اس کو پاک سمجھیں گے جب تک کہ اس پر کوئی دوسری حالت ابتدائی حالت سے مختلف طاری نہ ہو، اور اگر دوسری حالت طاری ہوگی مثلاً پانی میں نجاست گر گئی تو اب اسی طاری ہونے والی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، یہی حالت معتبرہ ہوگی لہذا طہارۃ الماء اصل کا قاعدہ دوسری حالت میں نہ چلے گا۔[1]

بعض حضرات نے شرح مختصر میں لکھا ہے کہ لفظ اصل جب مضاف ہو اور علوم میں سے کوئی علم اس کا مضاف الیہ ہو تو لفظ اصل دلیل کے معنی میں ہوتا ہے۔ اور یہاں اصول الفقہ میں لفظ اصول علم فقہ کی طرف مضاف ہے لہذا اصول سے دلائل مراد ہوں گی۔

اصول کی تعریف

اصول وہ قواعد جن پر کسی علم کی بنیاد قائم ہو۔ یہ تو مضاف کے پہلے جز مضاف یعنی لفظ اصول کی تعریف ہوئی، اب دوسرے جز مضاف الیہ یعنی الفقہ کی تعریف سنئے اس کی بھی دو تعریفیں ہیں، اول لغوی تعریف۔ دوم مرادی یعنی اصطلاحی تعریف۔

لفظ فقہ کی لغوی تعریف

علماء نے لغت کی رو سے لفظ فقہ کے چند معانی بتلائے ہیں، اول: فقہ کہتے ہیں متکلم کے کلام سے اس کی غرض کو سمجھنا جیسا کہ محصول اور منتخب میں ہے۔ دوم: فقہ دقیق اور باریک باتوں کے سمجھنے کا نام ہے، یہ قول شرح لمع میں شیخ ابو اسحق کا ہے، اس تعریف کی بنیاد پر فَقِهْتُ اَنَّ السَّمَاءَ فَوْقَنَا مجھے علم ہے کہ آسمان ہمارے اوپر ہے کہنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ کوئی دقیق اور باریک مطلب بات نہیں ہے۔ سوم: فقہ لغت میں بمعنی فہم (سمجھنا) ہے یہ تعریف علامہ سبکی نے شرح مختصر ابن الحاجب میں کی ہے، علامہ اسنوی نے شرح منہاج میں لکھا ہے کہ فقہ بمعنی فہم سب سے صحیح تعریف ہے، کیونکہ جوہری نے بھی یہی تعریف کی ہے، کتاب محکم میں ہے کہ فقہ لغت میں بمعنی فہم ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فقہ بمعنی علم (جاننا) ہے، اتنی بات ملحوظ رہے کہ فہم اور علم مترادف نہیں ہیں بلکہ دونوں مفہوم کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں یعنی فہم علم کے مغایر ہے، اس لئے کہ فہم سمجھداری و ذہانت کو کہتے ہیں لہذا ایک عام سمجھدار آدمی کو فہیم کہہ سکتے ہیں لیکن عالم نہیں کہہ سکتے، پس ہر عالم فہیم تو ہوتا ہے مگر ہر فہیم عالم نہیں ہوتا۔ یہ لفظ فقہ کی لغوی تعریف تھی۔

---

[1] کذا فی الکشف للعلامۃ النسفی۔

لفظ فقہ کی اصطلاحی تعریف

فقہ، شریعت کے حکموں کا جاننا ان حکموں کی تفصیلی دلیلوں کے جاننے کے ساتھ، فقہ کی تعریف میں احکام کے ساتھ اور دلیلوں کے ساتھ علماء نے مختلف طرح کی قیدیں لگائی ہیں جیسے مختصر میں ابن حاجب نے احکام شرعیہ کے بعد فرعیہ اور ادلہ تفصیلیہ کے بعد استدلال کا اضافہ کیا ہے، بعض نے احکام میں شرعیہ کے بعد عملیہ کو استعمال کیا ہے، صاحب تحصیل اور امام ارموی نے احکام شرعیہ عملیہ کے ساتھ تعریف کی ہے، لیکن یہ سب ضرورت سے زائد قیدیں ہیں اور صدر الشریعہ نے توضیح میں ان قیدوں اور اضافوں کی تردید کر دی ہے اور ابن حاجب نے استدلال کی جو زیادتی کی ہے تو علامہ تفتازانی نے تلویح میں اس پر گرفت کیا ہے[2]۔ اسی لئے فقہ کی تعریف میں ہم نے بھی ان قیود کو نظر انداز کر دیا ہے، فقہ کی وہی تعریف مناسب اور اصح ہے جو ہم نے کی ہے، ہمارے متاخرین احناف میں سے چند کو چھوڑ کر باقی سب نے مذکورہ بالا تعریف کی تعریف کی ہے، باقی زائد قیود کی علماء نے یا تو تردید کی ہے یا سخت نکتہ چینی کی ہے کما اوضحناہ للک۔

مبنی للشرائع و للاحکام۔ مبنی اسم مفعول ہے مرمیٰ کے وزن پر، مبنی وہ چیز جس پر کسی چیز کو اٹھایا اور قائم کیا گیا ہو۔ بنی یبنی بناءً (ض) سے جس پر کسی چیز کو قائم کیا گیا ہو وہ اس چیز کی بنیاد کہلاتی ہے لہذا مبنی بنیاد (عمارت) کے معنی میں ہے، دین کی عمارت کو اللہ تعالیٰ نے انہیں اصول پر قائم کیا ہے اس لئے یہ اصول شرائع یعنی دین کی باتوں اور احکام یعنی دین کے حکموں کی بنیاد ہیں جیسے روزمرہ کے استعمال میں بولتے ہیں بنی البیت علی مبنٰہ اس نے گھر کو اس کی بنیاد پر قائم کیا اٹھایا۔ شرائع، کا واحد شریعۃ ہے شرع یشرع (ف) سے دونوں بنانے اور ظاہر کرنے کے معنی میں، یہ اس کا لغوی معنی ہے، شریعت کے لغت میں دو معنی وارد ہیں (۱) دستوری قانون (۲) خدائی احکام۔ اسی سے مشروع آتا ہے، شریعت میں بھی دونوں باتوں کے معنی ہیں، اصطلاح میں شریعت اس پسندیدہ راستے کو کہتے ہیں جس کو اللہ نے اپنے بندوں کیلئے متعین کر دیا ہے۔

حکم کی اصطلاحی تعریف

احکام کا واحد حکم ہے اصطلاح میں حکم اللہ رب العزت کا وہ کلام ہے جو اس کے عاقل و بالغ مستطیع بندوں سے متعلق ہو اس حیثیت سے کہ اس کلام سے حتمی یا غیر حتمی طور پر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہو (اس کو اقتضاء کہتے ہیں) یا اس کام کو مباح کیا گیا ہو (اس کو تخییر کہتے ہیں بندہ مباح کے کرنے یا نہ کرنے میں خود مختار ہوتا ہے)

براہین، اس کا واحد برہان ہے بمعنی حجت و دلیل، دلائل اس کا واحد دلالۃ ہے۔ دلیل لغت

---

[1] کذا فی کشف الاسرار شرح المنار لصاحب المنار، ص ۹ -

[2] کذا فی شرح العلامۃ شبیر رحمۃ اللہ علیہ۔

میں اسے کہتے ہیں جو بلا واسطہ کسی دوسری چیز تک پہنچا دے اور یہ جتا دے کہ اس میں ارشاد اور ہدایت ہے یہ معنی تحریر میں مذکور ہے، علامہ آمدی نے کتاب احکام میں لکھا ہے کہ دلیل لغوی اعتبار سے دال کے معنی میں ہے دال اسے کہتے ہیں جو دلیل کو ظاہر کرنے والا ہو، اور تقریر میں لکھا ہوا ہے کہ دلیل کہتے ہیں بعض کسی دوسری چیز تک پہنچانے والی چیز کا ظاہر کرنا۔

دلیل کی اصطلاحی تعریف دلیل وہ ہے جس کی بدولت پہلے سے علم یا ظن میں موجود بات کی بنا پر صحیح غور و فکر کے ذریعہ مطلوب خبری (نامعلوم بات) تک پہنچنا ممکن ہو، تقریر میں فقہاء اور اہل اصول کی یہی اصطلاحی تعریف منقول ہے، علامہ آمدی نے احکام میں اور ابن حاجب نے مختصر میں یہی تعریف کی ہے اور ابن ہمام نے تحریر میں کہا ہے کہ اصطلاح میں دلیل اس علم و فکر کو کہتے ہیں جس سے مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہو ابن ہمام کی مراد غور و فکر سے وہی صحیح غور و فکر ہے جو اہل اصول کے ضابطوں کے مطابق ہو جیسا کہ ہم نے لکھا ہے، اگر صحیح غور و فکر نہ ہوگا تو غلط اور فاسد غور و فکر ہوگا، اس بنیاد پر وہ دلیل بھی فاسد دلیل ہوگی اور علمائے اصول فاسد دلیل کو سرے سے دلیل ہی نہیں مانتے منطقی حضرات یہ فرق کرتے ہیں کہ صحیح دلیل اور ہے فاسد دلیل کہہ کر اس کو فاسد دلیل مانتے ہیں۔ غور و فکر کہتے ہیں پہلے سے علم میں موجود باتوں میں جو مطلوب یعنی نامعلوم چیز کے مناسب ہوں عقل کی مدد سے تصرف کرنا، تصرف کے معنی بات سے بات نکالنا یعنی اس علم کی بنا پر نامعلوم بات کو جو مطلوب خبری ہے معلوم کرنا، اس کو ایک مثال سے سمجھئے، جیسے عالم ہے یہ خود دلیل ہے اپنے بنانے والے کے ثابت کرنے کی کیونکہ صحیح غور و فکر کے ذریعہ اس کے احوال مثلاً حادث ہونا کو ملاحظہ کر کے یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ عالم کا ایک بنانے والا ہے، عالم خود اس کی دلیل ہے اس لئے کہ عالم کی حالت حادث ہے بدلتی رہتی ہے اور جو چیز حادث ہے اس کا کوئی نہ کوئی صانع ہوتا ہے، صانع یعنی بنانے والے کا معلوم کرنا یہی آپ کا مطلوب خبری تھا جو معلوم نہیں تھا جب آپ نے عالم میں صحیح غور و فکر کیا تو آپ مطلوب خبری یعنی عالم کے بنانے والے کے علم تک پہنچ گئے۔

برہان کی تعریف برہان وہ دلیل ہے جس کی بدولت پہلے سے صرف علم میں موجود بات کی بنا پر صحیح غور و فکر کے ذریعہ مطلوب خبری (نامعلوم بات) تک پہنچنا ممکن ہو، دلیل اور برہان میں یہی فرق ہے کہ برہان میں مسند الیہ مسند دونوں علم پر مبنی ہوتے ہیں گمان اور ظن پر نہیں، برہان کے اطراف یعنی مسند الیہ مسند اور رابطہ علم یعنی یقین پر قائم ہیں اور دلیل میں علم اور ظن دونوں آجاتے ہیں، پس برہان خاص ہے اور دلیل عام ہے، بعض شارحین اور حاشیہ نگاروں نے حکم اور دلیل کی جو تعریف کی ہے وہ تردد سے خالی نہیں مثلاً نور الانوار کے حاشیہ میں حکم کی تعریف یوں کی گئی ہے، حکم اشرعیہ وہ خطاب ہے جو اس کے مکلف بندوں کے افعال سے اقتضاءً یا تخییراً متعلق ہو، اس تعریف میں جو کچھ لکھا ہوا ہے وہ ظاہر ہے اور اسی حاشیہ میں دلیل کی یہ تعریف مذکور ہے

ف کشاف اصطلاحات الفنون

دلیل وہ معلوم تصدیقی ہے جو مجہول تصدیقی تک پہنچا دے، حالانکہ آپ نے مضبوط طریقہ سے پڑھ لیا ہے کہ صرف معلوم بات جو مجہول تک پہنچا دے جب کہ صحیح غور و فکر نہ ہو تو وہ فاسد دلیل ہوگی جسے اہل اصول دلیل ماننے کے لئے تیار نہیں البتہ وہ اہل منطق کے نزدیک دلیل تو ہے مگر فاسد دلیل ہے، لہذا صحیح غور و فکر کی قید کے بغیر یہ تعریف غلط ہے، علم دلیل کی تحقیق و ذہن میں محفوظ کر لیجئے آگے چل کر قدم قدم پر اس کی ضرورت پڑے گی۔

مُوَشَّحَۃٌ۔ توشیح باب تفعیل کا اسم مفعول ہے، توشیح جڑاؤ پٹی پہنانا، زیب و زینت دینا، آراستہ کرنا، یا ہار پہنانا، خوب سے خوب تر بنانا، یا خوبی میں ممتاز کرنا، وغیرہ۔ اہل عرب الموشحۃ من الطیر اس پرندے کے لئے بولتے ہیں جس کی گردن پر دو بار جیسی دھاریاں ہوں۔

الحِلِیُّ۔ حا اور لام کے کسرہ اور یاء کے مشددہ کے ساتھ واحد حلیۃ، حا کے کسرہ اور لام کے سکون یا فتحہ کے ساتھ زیور کے معنی میں، حلی کے معنی پر غور کیا جائے تو کہہ سکتے ہیں کہ اس سے عقلی دلیلیں مراد ہیں۔

شمائل، جمع ہے اس کے دو واحد آتے ہیں شِمال کتاب کے وزن پر۔ شمیلۃ مذکرۃ کے وزن پر بمعنی عادت، طبیعت، سیرت، اہل عرب کا مقولہ ہے لیس من شمیلتی یا لیس من شمالی ان اعمل بشمالی، میری عادت نہیں کہ میں الٹے ہاتھ سے کام کروں۔ شمائل سے نقلی یعنی شرعی دلیلیں مراد لی جا سکتی ہیں کیونکہ شریعت خود فطرت کا دوسرا نام ہے۔

الصَّلٰوۃ۔ مصدر صلوۃ بمعنی دعا، تسبیح، نماز، صلوۃ کی ایک لغوی حقیقت (معنی) ہے، ایک شرعی حقیقت (معنی) ہے۔

لفظ صلوۃ کی لغوی اور شرعی حقیقت

صلوۃ کی لغوی حقیقت یہ ہے کہ وہ دعا کے معنی میں ہے فقط اور شرعی حقیقت یہ ہے کہ صلوۃ خاص خاص ارکان مثلاً تکبیر تحریمہ، قیام، قراءت، رکوع، سجدہ، آخری تشہد کا ادا کرنا ہے، اسی معنی کی بنا پر علماء لغت کے نزدیک صلوۃ کے لغوی معنی اصل (حقیقی) معنی نہیں بلکہ مجازی ہیں، اور علماء شریعت کے نزدیک صلوۃ کے لغوی معنی حقیقی معنی نہیں بلکہ مجازی معنی ہیں، صلوۃ کے لغوی معنی چونکہ دعا کے ہیں اور دعا اس فعل کو کہتے ہیں جس میں خشوع و خضوع اور عاجزی پائی جائے اس لئے صلوۃ جب بندے کی جانب سے کی جائے وہ بندہ خواہ فرشتوں میں سے ہو یا انسانوں میں یا جنوں میں سے تو اس وقت لفظ صلوۃ حقیقی معنی میں ہوگا مثلاً اصلی علی محمد کا معنی ہوگا ندعو اللہ تعالی و نطلب منہ الرحمۃ واضافۃ الخیر علی حبیبہ محمد ہم اللہ تعالی سے اپنے حبیب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نفع پہنچانے کی درخواست کرتے ہیں، اسی طرح قرآن میں صلوا علیہ جو آیا ہے (محمد پر درود بھیجو) اس کا معنی ہوگا ادعوا ربکم باضافۃ الخیر والبرکات علیہ۔ تم اپنے پروردگار سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر خیر و برکت نازل کرنے کی درخواست کرو، اور اگر صلوۃ خدا کی جانب سے ہو تو یہ مجازی معنی میں ہوگا، اس کو مجاز

درود بھیجتے ہیں جیسے اللّٰھم صل علی محمد تو اس کا معنی ہوگا بحسب انداز عربیت بانا صیۃ الخیر علی محمد اے اللہ ہم آپ سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر برکت نازل کرنے اور نفع پہنچانے کی درخواست کرتے ہیں۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ صلوۃ کو خدا کی جانب سے رحمت، فرشتوں کی جانب سے استغفار اور مومنین کی جانب سے دعا کے معنی میں لے کر فرشتوں اور مومنین کی صلوۃ میں فرق کرنا اعتبار کے قابل نہیں، غور کیجئے صلوۃ دعا کے معنی میں ہے اور دعا کسی چیز کو عاجزی اور خضوع کے ساتھ مانگنے کو کہتے ہیں لہذا خواہ مومنین کی جانب سے رحمت طلب کی جائے یا فرشتوں کی جانب سے مغفرت دونوں میں دونوں صورتوں میں مانگنا یعنی طلب عاجزی کے ساتھ ہی ہوگا تو دعا کے معنی ہونے میں کوئی فرق تو ہوا نہیں لہذا فرشتوں کی نسبت سے دعا کو استغفار اور مومنین کی نسبت سے رحمت کہہ کر دونوں میں نسبت کے اعتبار سے حقیقی معنی سے فرق کرنا معتبر نہیں ہے، بہتر یہ کہا جانا مناسب ہے کہ فرشتوں کی دعا اور اہل ایمان کی دعا میں سبب (یعنی لازمی معنی) کے اعتبار سے فرق ہے وہ اس طرح سے کہ فرشتے مومنین کے لئے جو دعا کرتے ہیں وہ مومنین کے گناہوں کے سبب سے ہوتی ہے فرشتوں کا مقصد مومنین کی گناہوں پر مغفرت طلب کرنا ہوتا ہے، پس اہل ایمان کے لئے فرشتوں کی دعا کا سبب گناہ پر مغفرت چاہنا ہے، یہاں سببی معنی پایا گیا اس لئے فرشتوں کی دعا کو اسی سببی معنی کے اعتبار سے استغفار کہا گیا اور مومنین کی جانب سے صلوۃ کے پڑھے جانے کو دعا اس لئے کہا گیا کہ ایک مومن دوسرے مومن کے لئے رحمت طلب کرتا ہے۔ اس دقیق فرق کو خوب سمجھ لیجئے، عام طور سے فرق دونوں میں لغوی معنی کے اعتبار سے کیا جاتا ہے حالانکہ فرق جو ہے وہ سببی معنی کے اعتبار سے ہے۔

سلام: [illegible] سلم وسلامۃ وسلاما (س) [illegible] عیب [illegible] آفت اور عیب سے محفوظ رہنا، سلام کے معنی [illegible] کے لئے جھکنا بھی آتے ہیں۔ اگر اللہ رب العزت کی جانب سے نبی پر سلام ہو مثلاً اللّٰھم صل و سلم علیہ تو معنی ہوگا اے اللہ ہم درخواست کرتے ہیں آپ سے نبی پر سلامتی نازل فرما، وصال کے بعد ہر طرح آفتوں سے محفوظ رکھ جیسا کہ تو نے زندگی میں محفوظ رکھا اور دشمنوں کی عیب جوئی سے دور رکھ جیسا کہ تو نے ان کی زندگی میں ان کے لئے ہر قسم کے عیب سے پاک ہونے کو اعلان کر دیا۔ اور اگر مومنین کی جانب سے نبی پر سلام ہو مثلاً صلی اللہ علیہ وسلم تو معنی ہوگا کہ ہم سلامتی کے ساتھ نازل ہونے کی درخواست کرتے ہیں، یا ہم آپ کی [illegible] کے لائے ہوئے دین اور بتلائے ہوئے طریقوں پر چلنے کا عہد کرتے ہیں۔

سیدنا: سید یعنی سردار و معزز [illegible] "سیادۃ" [illegible] حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کی نسل سے چلنے والی اولاد کو کہتے ہیں سیدان سے حضرت حسن و حضرت حسین رضی اللہ عنہما مراد ہوتے ہیں سیدہ حضرت مریم علیہا السلام کا لقب بھی ہے، یہ لفظ حضرت فاطمہ کے لئے بھی استعمال ہوا ہے سیدنا میں نا مضاف الیہ کا تعظیم کے لئے ہے۔ نا ضمیر مجرور متصل صیغہ جمع متکلم کی صفات لیتے ہوئے ہماری جانب [illegible]

(۱) کذا فی الحاشیۃ الجدیدۃ علی کتاب المیزان

ہے پس مطلب ہوا ہمارے سردار محمد صلی اللہ علیہ وسلم معزز و مکرم ہیں تو ان کے ساتھ نسبت رکھنے والے ان کے ہم لیوا غلام (ہم) بھی باعزت ہیں، یہ بات واقعی ہے زمین کے جس گوشے کے لوگوں نے بھی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا سچا آقا اور سردار مانا، اور آپ کے حکموں پر عمل کرتے رہے تو اللہ نے ان کو دین اور دنیا کی عزت سے نوازا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول[1] اعزنا اللہ بالاسلام (اللہ نے ہم کو اسلام کے صدقے میں عزت سے نوازا) بیت المقدس کی فتح کے موقع پر اسی کی ترجمانی کر رہا ہے۔ شارح نے لفظ سید کو ضمیر نا کی جانب مضاف کرکے عزت حاصل کرنے کی علت کی جانب اشارہ کیا ہے جو فرماں برداری کا نتیجہ ہے۔ جس میں بڑائی نہیں تواضع ہے اور اس سے انا سید ولد آدم ولا فخر حدیث پاک کی جانب اشارہ بھی ہے[2]

محمد: حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے پاکیزہ ناموں میں سب سے مشہور نام محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے آپ کا یہ نام الہامی ہے۔ اس مبارک نام میں کئی برتریاں اور خاص باتیں ہیں جو دوسرے ناموں میں نہیں ہیں۔ پہلی خاص بات تو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے محمد کسی کا نام نہیں رکھا گیا۔ دوسری خاص بات یہ کہ یہ نام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے تمام ناموں کی اصل ہے کیونکہ یہ مبارک نام یعنی محمد آپ کی مقدس ذات کا علم ہے اول ما خلق اللہ نوری (سب سے پہلے خدا نے میرا نور پیدا کیا) حدیث پاک کی بنا پر وہ محترم ذات سارے عالم کی اصل ہے اور دنیا میں کچھ نہ ہوتے ہوئے دنیا کے تمام کاروبار کے ظاہر اور پیدا کئے جانے کی باعث ہے۔ اس کی تائید حدیث پاک لولاک لما خلقت الافلاک (اگر آپ نہ ہوتے تو میں کچھ نہ پیدا کرتا) سے ہوتی ہے۔ تیسری خاص بات یہ ہے کہ جو مومن دنیا میں آپ کا ہمنام ہوگا قیامت میں بخشش کے لئے بلائے جانے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم میں بلا حساب و کتاب جنت میں داخل ہو جائے گا۔ اور بے شمار برتریاں ہیں۔ لفظ محمد کا مشتق منہ (صلی اللہ علیہ وسلم) باب تفعیل سے تحمید آتا ہے، ہر باب کے خاص معنی ہوتے ہیں، باب تفعیل کی ایک خاصیت کثرت اور زیادتی ہے، لہذا محمد ایسی بابرکت ذات کا نام ہے جن کی خوبیاں بہت ہی شمار سے باہر ہیں، اس مفہوم کا ترجمہ یہ مصرعہ ہے۔ بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر[3] صلی اللہ علیہ وسلم وعلی آلہ واصحابہ اجمعین۔

اجری: باب افعال سے ہے، اجرا بغیر صلے کے استعمال ہو تو اس کا معنی ہے جاری کرنا، لاگو کرنا، نافذ کرنا، مطلب ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دین اسلام کے ضابطوں کو نجات چاہنے والوں پر نافذ کر دیا، اس معنی کے اعتبار سے کہ نجات کا ملنا انہیں رسوم اور شریعت کے ضابطوں اور حکموں پر چلنے سے ممکن ہے۔

---

[1] افادات استاذی رئیس المفسرین والمحدثین المفتی الاعظم ریاست فتح پوری مخدوم قوم۔

[2] هكذا في الفضل الصالح من نخل شرح مائة عامل صاحب غاية البيان مولوی

[3] كذا في الضمير الكامل۔

ملک: الاطمینان فی ترجمته واضحة البیان۔

وعلی آلہ۔ رحمت اور سلامتی نازل ہو آپ کی آل پر، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل آپ کے فرمان اللّٰھم صل علی محمد وعلی آل محمد کے سبب صلوٰۃ کے تحت داخل ہیں، اس لئے صلوٰۃ کے ساتھ آل کا لانا مناسب ہے۔ لفظ آل اسم جمع ہے جمع نہیں ہے، اس کے معنی لشکر، نفس، تابع اور پیروی کرنے والے کے ہیں، یہ لفظ اصل سے بدلا ہوا ہے اس لئے کہ لفظ آل کی اصل اہل ہے، دلیل یہ ہے کہ کسی اسم کی اصل معلوم کرنا ہو تو اہل عرب اس کی تصغیر لاتے ہیں، کیونکہ تصغیر اسم کو اصل کی طرف لے جاتی ہے، یعنی اس سے اسم کی اصل کا پتہ چل جاتا ہے، اب سنئے آل کی تصغیر اُھَیْلٌ آئی ہے، اہل کی ہا کو خلاف قیاس یعنی قاعدہ کے خلاف ہمزہ سے بدل دیا گیا، دو ہمزہ جمع ہو گئے تو أأل ہو گیا، اور قاعدہ ہے کہ جب دو ہمزہ جمع ہو جائیں ان میں پہلا متحرک اور دوسرا ساکن ہو تو ساکن ہمزہ واجبی طور پر اپنے ماقبل کی حرکت کے موافق ہو جاتا ہے۔ اور یہاں فتحہ کے ساتھ ہے، فتحہ کے مناسب الف ہے أأل کا دوسرا ہمزہ الف ہو گیا تو اب یہ آل ہو گیا، لیکن آل اور اہل کے استعمال میں فرق ہے آل صرف شریف، عقل رکھنے والے، ذی شان افراد کے لئے بولا جاتا ہے، لہٰذا یہ خاص ہوا اور اہل غیر شریف کے لئے بھی آتا ہے جیسے: اہل سوق، اہل بازار، اہل پارچہ باف اسی طرح غیر ذوی العقول یعنی عقل نہ رکھنے والی چیزوں کے لئے بھی بولا جاتا ہے جیسے اہل اسلام، اہل فن، اہل استان اہل بادیہ، اہل قریہ۔ لہٰذا یہ عام ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل سے کون لوگ مراد ہیں اس میں کئی رائیں ہیں بعض نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل بنو ہاشم ہیں اور بعض کے نزدیک رسول اللہ کے تمام گھر والے، اور ایک بڑے طبقے کے مطابق ہر پرہیزگار مسلمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل میں داخل ہے۔ آخری رائے راجح اور اولیٰ ہے۔ یہاں مصنف نے جو آل کہا ہے اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو رسول اللہ کے فرمانبردار اور دوست دار ہیں، لہٰذا اس میں صحابہ بھی آ گئے، رضی اللہ عنہم اجمعین۔

اصحاب: جمع ہے اس کا واحد صاحب بمعنی ساتھی ہے، صاحب کی جمع کے سات وزن ہیں، صَحْبٌ بیتٌ کے وزن پر، صُحْبَةٌ غُرْفَةٌ کے وزن پر، صِحَابٌ کِتَابٌ کے وزن پر، صُحْبَانٌ غُفْرَانٌ کے وزن پر، صَحَابَةٌ سَحَابَةٌ کے وزن پر، صِحَابَةٌ دِعَايَةٌ کے وزن پر، اَصْحَابٌ اَحْبَابٌ کے وزن پر، اس کے لغوی معنی ساتھ ساتھ زندگی گذارنے والے کے ہیں مگر شریعت کی زبان اور مسلمانوں کے عرف میں صحابی وہ مقدس حضرات ہیں جنہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے ایمان کی حالت میں، اور ایمان ہی پر دنیا سے رخصت ہوئے ہیں، بعضوں نے ایک لمبی مدت تک آپ کی خدمت میں رہنے کی شرط لگائی ہے، ایک گروہ نے کہا کہ ایک

---

[۱] کذا فی شرح ابن ملک حسن المدقق اللاهوری۔

[۲] کذا فی تعلیق الکامل بعض شرح مائۃ عامل لصاحب غایۃ البیان

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ أَوْجَزَ كُتُبِ الْأُصُوْلِ مَتْنًا وَعِبَارَةً وَأَسْنَاهَا نُكَتًا وَدِرَايَةً وَلَمْ يَشْتَغِلْ بِحَلِّهِ أَحَدٌ مِنَ الشُّرَّاحِ الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالزَّمَانِ وَلَمْ يُحَصِّلُوْا عَنِ التِّبْيَانِ فَإِنَّ بَعْضَ الشُّرُوْحِ مُخْتَصَرَةٌ مُخِلَّةٌ لِفَهْمِ الْمَطَالِبِ وَبَعْضَهَا مُطَوَّلَةٌ مُمِلَّةٌ فِيْ دَرْكِ الْمَآرِبِ وَقَدْ رُبَّمَا كَانَ يَخْتَلِجُ فِيْ قَلْبِيْ أَنْ أَشْرَحَهُ شَرْحًا يَنْحَلُّ مِنْهُ مُعَلَّقَاتُهُ وَيَتَوَضَّحُ مُشْكِلَاتُهُ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلْاِعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ وَلَا ذِكْرِ مَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالْاِضْطِرَابِ وَلَمْ يَتَّفِقْ لِيْ ذٰلِكَ إِلَى مُدَّةٍ بِكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ وَضِيْقِ الْمَجَالِ فَإِذَا أَنَا وَصَلْتُ إِلَى الْمَدِيْنَةِ الْمُنَوَّرَةِ وَالْبَلْدَةِ الْمُكَرَّمَةِ يَقْرَأُ عَلَيَّ الْكِتَابَ الْمَذْكُوْرَ بَعْضُ خِلَّانِيْ وَخُلَّصُ إِخْوَانِيْ مِنَ الطُّلَبَاءِ الْمُعَظَّمَةِ لِلْحَرَمِ الشَّرِيْفِ وَالْمَسْجِدِ الْمُنِيْفِ فَاقْتَرَحُوْا بِهٰذَا الْأَمْرِ الْعَظِيْمِ وَالْخَطْبِ الْجَسِيْمِ وَحَثُّوْا عَلَيَّ جِدًّا وَلَمْ يَتْرُكُوْنِيْ عُذْرًا فَشَرَعْتُ فِيْ إِسْعَافِ مَأْمُوْلِهِمْ وَإِنْجَاحِ مَسْئُوْلِهِمْ عَلَى حَسَبِ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا فِي الْبَالِ مِنْ غَيْرِ تَوَجُّهٍ إِلَى مَا قِيْلَ أَوْ يُقَالُ وَسَمَّيْتُهُ بِكِتَابِ نُوْرِ الْأَنْوَارِ فِيْ شَرْحِ الْمَنَارِ وَاللّٰهُ الْمُوَفِّقُ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ وَهُوَ حَسْبِيْ لِلسَّعَادَةِ وَالْهِدَايَةِ وَالْمَسْئُوْلُ عَنْهُ أَنْ يَجْعَلَهُ خَالِصًا لِوَجْهِهِ الْكَرِيْمِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيْمِ۔

ترجمہ

وبعد الخ اور چونکہ ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نسفی متوفی ۷۱۰ھ کی کتاب مشہور بہ المنار، اصول فقہ کی کتابوں میں متن اور عبارت اور زبان و بیان ان دونوں لحاظ سے بہت مختصر تھی مگر باریک بینی اور حقیقت فہمی کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی اور وہ شارحین جو ہم سے پہلے گذر چکے ہیں ان میں سے ایک بھی اس کے حل مطالب کی طرف مشغول نہیں ہوا، اور اگر مشغول بھی ہوئے تو خامیوں سے محفوظ نہیں رہ سکے، اس لئے کہ کوئی شرح اتنی مختصر تھی کہ مطلب سمجھنے میں خلل انداز ہوتی اور بعض ان میں سے اتنی طویل کہ جو مقاصد کے سمجھنے میں اکتا دینے والی ثابت ہوئیں۔

وقد ربما کان الخ اور عرصہ سے میرے دل میں آرزو تھا کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح کروں کہ جس سے اس کتاب کے پیچیدہ مسائل حل ہو جائیں اور مشکل مقامات آسان ہو جائیں کہ جس میں اعتراض و جواب سے تعرض نہ کیا گیا ہو اور نہ ہی متقدمین شراح کی خامیوں اور کوتاہیوں کو ذکر کیا جائے جن سے اضطراب اور خلل واقع ہوا

ولم یتفق لی ذلک الخ لیکن کاموں کی کثرت اور حیثیوں کی تنگی کے سبب ایک عرصہ تک اس کا اتفاق نہ ہوا

یعنی موقع نہ مل سکا۔

فاذا نا وصلت الخ اور اتفاق سے جب میں مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ پہونچا تو حرم شریف اور مسجد نبوی شریف کے بعض دوستوں اور طالبین نے مذکورہ بالا کتاب ، المنار ، مجھ سے پڑھی تو انھوں نے اس بڑے اور بھاری بھرکم کلام کی فرمائش کی اور جبر کی صورت میں اتنا دباؤ ڈالا کہ میرے لئے معذرت کا کوئی موقع نہ چھوڑا۔

فشرعت ۔۔ تو میں نے ان کی آرزو کو پورا کرنے اور ان کی فرمائش کی تکمیل اس طور پر شروع کر دی کہ جو مضمون فی الحال میرے ذہن میں مستحضر تھے (لکھنا شروع کر دیا) بغیر توجہ کئے ہوئے قیل و قال اور سوال و جواب کی طرف ، اور اس کتاب کا نام میں نے نور الانوار فی شرح المنار رکھا اور ابتدا و انتہا میں خدا تعالیٰ ہی توفیق دینے والے ہیں اور وہی میری نیک بختی اور ہدایت کے لئے کافی ہے اور اسی سے میری درخواست ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات بابرکات کے لئے خالص کرے ، اللہ کی رضا کے بغیر نہ کوئی حرکت ممکن ہے نہ ہی کوئی زور چل سکتا ہے وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت ہی بڑا ہے۔

بیان لغات بعد ظرفیت کے معنی کو بتلاتا ہے ، اور ظرفیت کبھی زمان اور وقت کے لحاظ سے ہوتی ہے اور کبھی مکان اور جگہ کے لحاظ سے ہوتی ہے مطلب یہ ہوا کہ بعد کبھی یہ بتلاتا ہے کہ فلاں بات فلاں وقت میں ہوئی ، اور کبھی یہ بتلاتا ہے کہ فلاں شئی کا ثبوت فلاں جگہ میں ہے جیسے اکلت بعد الظہر میں نے وقت ظہر کے بعد کھایا ، یہ ظرف زمان کی مثال ہے ، اور جیسے مکتبی بعد مکتبک میری تپائی جس جگہ ہے اس کے بعد میری تپائی ہے۔ یہ ظرف مکان کی مثال ہے ، دوسری بات بعد کے لئے یہ ہے کہ اس کا استعمال مضاف کی حیثیت سے ہوتا ہے مگر اس کے مضاف الیہ میں تین قسم کی تفصیلیں ہیں جن میں سے ایک یہ کہ بعد کا مضاف الیہ ذکر کیا جائے ، دوسری یہ کہ بعد کا مضاف الیہ ذکر نہ کیا جائے بلکہ حذف کر دیا جائے اس طرح کہ نسیا منسیا یعنی بالکل بھولا بسرا ہو جائے تیسری یہ کہ بعد کا مضاف الیہ ذکر نہ کیا جائے بلکہ حذف کر دیا جائے مگر مضاف الیہ کو حذف کرنے کی نیت کر لی گئی ہو ، پہلی دو قسموں میں بعد معرب ہوتا ہے یعنی جیسا عامل ہوگا بعد پر ویسا ہی اعراب آئے گا ، اگر عامل معنوی ہے تو بعد پر رفع آئیگا جیسے زید بعدی زید میرے بعد ہے ، اگر عامل معنوی نہیں ہے بلکہ لفظی ہے تو دو صورتیں ہیں ، اگر عامل نصب دینے والا ہے تو بعد پر فتحہ آئے گا جیسے جاء زید بعد زید میرے بعد آیا ، بعد کہ جاء کا مفعول بہ ہے جاء نے اس کو نصب دیدیا ہے ، اور اگر عامل جر دینے والا ہے تو بعد پر کسرہ آئے گا جیسے جاء زید من بعد العشاء زید عشاء کے بعد آیا یہاں من عامل جار ہے لہذا بعد پر کسرہ آئے گا ، اور تیسری صورت میں جب کہ مضاف الیہ کے حذف کرنے کی نیت کر لی جائے تو بعد کے آخری حرف پر ہمیشہ رفع آئے گا اور اس صورت میں یہ معرب نہیں ہوگا بلکہ ضمہ پر مبنی ہوگا ۔ جیسے یہاں کتاب میں بعد ضمہ پر مبنی ہے کیونکہ بعد کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے ۔ اصل عبارت ہے بعد

الحمد والصلوٰۃ۔ الحمد والصلوٰۃ کے حذف ہونے کی نیت شارح نے کیا ہے اسلئے یہاں پر منصوب ہے۔
منارۃ۔ اسم ظرف ہے نَارَ یَنُوْرُ نَوْرًا (ن) سے روشن ہونے کے معنی میں منارۃ کی اصل مَنْوَرَۃٌ ہے مَفْعَلَۃٌ کے وزن پر، یہ اجوف واوی ہے قاعدہ ہے کہ ہر وہ واؤ اور یا جو متحرک ہوں اور ان کا ماقبل ساکن ہو تو واؤ اور یا کی حرکت نقل کرکے ماقبل کو دیدیتے ہیں، اگر وہ حرکت فتحہ کی ہوتی ہے تو واؤ اور یا کو الف سے بدل دیتے ہیں جیسے مَنْوَرَۃٌ میں واؤ متحرک ہے۔ اور اس کا ماقبل ساکن ہے، لہٰذا قاعدۂ مذکورہ کے مطابق واؤ کی حرکت ماقبل کو دیدیا اب مَنَوْرَۃٌ ہوگیا۔ اب واؤ ساکن ماقبل مفتوح ہوگیا تو قاعدہ کے مطابق واؤ کو الف سے بدل دیا مَنَوْرَۃٌ سے مَنَارَۃٌ ہوگیا۔ منار روشنی اور نور کی جگہ، منارہ کے دوسرے معنی راستہ کا نشان، دو حدوں کے درمیان کا نشان۔ ذوالمنار ابرہہ بادشاہ کا لقب بھی ہے۔ مُجْمَع جن و انس۔ المنارۃ بھی آیا ہے
اوجز۔ حشو و زوائد سے محفوظ کلام، وَجُزَ یَوْجُزُ وَجْزًا (ض) مثال واوی ہے بمعنی مختصر کرنا: کلام وغیرہ کا، کم الفاظ میں اور جلد کی سمجھ میں آنے والی بات، کو ہلکا۔ مُتَمَکِّنًا۔ مَتَنَ (ض ن) مضبوط ہونا، متن پشت کے معنی میں بھی آتا ہے، متن، کسی چیز کا ظاہری حصہ، بمعنی سخت۔ متن الکتاب یعنی شرح اور حاشیہ کے بغیر کتاب کی اصل عبارت کو متن کہتے ہیں اسی سے ہے متن اللغۃ۔ لغت کے اصول اور قاعدے اور مفردات وغیرہ، نیز مختلف معنی میں آتا ہے بولتے ہیں متن النہار۔ تمام دن، متن الظہر پیٹھ کے دونوں رخ متن الارض، زمین کا بلند اور ہموار حصہ، متن الطریق، راستہ کا درمیان، بیچ۔
عبارۃ۔ بمعنی بیان کرنا۔ عَبَرَ یَعْبُرُ عَبْرًا و عِبَارَۃً کسی چیز کو بیان کرنا ظاہر کرنا۔ العبارۃ اور عبارت عرف میں ان الفاظ کو کہتے ہیں جو معنی پر دلالت کرتے ہیں، اہل عرب عبارۃ کو بیان کے معنی میں اکثر استعمال کرتے ہیں مثلاً بولتے ہیں فُلَانٌ حَسَنُ الْعِبَارَۃِ فلاں صاحب اچھا بیان کرتے ہیں، عبارت کا ترجمہ صرف معنی بھی کرتے ہیں اور کسی دوسری چیز کا ہم معنی و مطلب بھی مراد لیتے ہیں جیسے ھٰذِہٖ عِبَارَۃٌ عَنْ قَوْلِہٖ یہ اسکی بات کا معنی ہے۔ یہ اس کی بات کا ہم معنی ہے۔ اَشْمَلُ۔ اسم تفضیل، شَمِلَ شَمْلًا (ن) سے عام ہونا، سب سے زیادہ ہو جانا، بڑھ جانا (خیر یا شر میں) اپنے اندر بہت ساری باتوں کو سمیٹ لینا۔ اشمل وسیع اور جامع
نُکَت۔ جمع ہے کلام کی باریکی اور کلام کے لطائف واحد نُکْتَۃٌ نَکَتَ نَکْتًا (ن) سے غور و فکر کرتے ہوئے زمین کو لکڑی یا انگلی وغیرہ سے کریدنا اسی کی جمع نکات بھی آتی ہے نُکْتَۃٌ کے دوسرے چند معنی یہ ہیں، داغ، زمین پر کریدنے کا نشان، نیز آئینہ، تلوار کا داغ، کلام کے مناسب اشارے۔ دِرَایَۃٌ دَرَی الشَّیْءَ (ض)۔ جاننا یا حیلہ سے جاننا۔ درایۃ سے یہاں پر حکمتیں، معلومات مراد ہیں۔ یَشْتَغِلُ اشتغال بشیءٍ کسی کام میں لگ جانا، مصروف ہوجانا۔ یحلّ۔ حَلَّ یَحُلُّ حَلًّا (ن) سے کسی چیز کی وضاحت کرنا، کسی مسئلہ کے مطلب مفہوم اور مراد کو صاف صاف بیان کرنا حَلُّ الْمَسْئَلَۃِ بات کا بے غبار ہوجانا، حل مطلب معنی۔ الشروح جمع ہے، واحد شرح شَرَحَ شَرْحًا (ف) سے مسئلہ کے باریک دقیق مطلب اور گہرے مطلب و معنی کو کھولنا،

بیان کرنا، سمجھانا۔ شارح وہ شخص جو کلام کے ہر پہلو کو عام طور سے اور گہرے باریک اور ضروری مطلب کو خاص طور سے کما حقہ کھول کر اپنی عبارت میں بیان کرنے والا ہے۔ سبقونا حقبۃ۔ سبق (ض، ن) سے آگے بڑھنا، لازمی ترجمہ پیچھے گذر جانا۔ الزمان وقت، اس کی جمع ازمنۃ ہے۔ زمانات و ازمن بھی ہیں یا زمنٌ کی زمن زمنا (س) اپاہج ہونا۔ النسیان بھول۔ نسی ینسی نسیانا (س) کسی چیز کو بھولنا۔ بعض بولتے ہیں بعض الشیء کسی چیز کا ایک حصہ یا ایک جز۔ کبھی ایک فرد کے معنی میں آتا ہے جیسے بعض الایام دنوں میں سے ایک دن۔ بعض الشروح شرحوں میں سے ایک شرح۔ مختصرۃ تنگ، اختصار سے بمعنی حرج ازوا، مختصر اس کتاب کو کہتے ہیں جس سے بہت سی زائد باتوں کو ہٹا دیا گیا ہو، نکال دیا گیا ہو یا وہ کتاب جس میں کم سے کم الفاظ لا کر بات کہنے کی کوشش کی گئی ہو جس سے کتاب کے مطلب کو سمجھنے میں خلل اور پیچیدگی ہو جائے۔ مُخِلَّۃٌ، فساد برپا کرنے والی اَخَلَّ اِخلالاً (افعال) سے کسی چیز کو بگاڑ دو طریقہ سے۔ نجاءہ دیا عظلۃ بمعنی مانع بمعنی ہے مطالب جمع ہے واحد مطلب بمعنی مسئلہ طلب طلبا (ن) سے ڈھونڈنا۔ مُطَوَّلَۃٌ لمبی تطویل دراز کرنا۔ مُمِلَّۃٌ اکتا دینے والی، تھکن پیدا کر دینے والی۔ مَلَّ اَمَلَّ اِملالاً (افعال) سے کسی بات کا شاق اور گراں ہونا، بوجھ بن جانا۔ ذُرَاتُ کسی چیز کی آخری اور انتہائی گہرائی۔ بولتے ہیں بلغ الغواص ذروۃ البحر غوطہ مارنے والا سمندر کی آخری اور انتہائی گہرائی تک پہنچ گیا۔ اسی سے ہے ذروۃ الطریدۃ بھاگے ہوئے جانور تک پہنچنے والا۔ ذُرا المآرب جمع ہے۔ واحد مأربۃ بمعنی حاجت، ضرورت۔ اَرِبَ الی الشیء (س) سے کسی چیز کا محتاج ہونا۔ یہاں آرب سے کتاب کے معنی اور مفہوم مراد ہیں، کیونکہ کتاب پڑھنے والے کو اسی کی ضرورت ہوتی ہے۔ شیئا منصوب ہے ظرف زمان ہونے کی وجہ سے یعنی یہ مفعول فیہ مقدم ہے یختلج کا۔ قدما مرۃ، قدما سے قدیم، اول اول ہونا، مرد پرانا بھی لیتے ہیں، مقدر عبارت یہ ہے فی الزمان القدیم۔ یختلج اختلاج الشیء فی القلب، دل میں بات کا آنا، دل کو مشغول کر مرادی معنی متوجہ کرنا یا خیال آنا۔ قلب کے معنی ہیں دل، عقل، کسی چیز کا پہلا حصہ، مغز وغیرہ۔ شرحا مفعول مطلق ہے، مفعول مطلق وہ اسم جو فعل کے معنی کو بتلاتا ہے۔ ینفتح انفتح الشیء کسی مقفل اور گانٹھ کا کھل جانا، یعنی بات کا واضح ہو کر معلوم ہونا۔ مغلقاتہ، مغلق مبہم کلام، مسئلہ کے تاریک پہلو، دقت طلب باتیں، نامعلوم گوشے۔ اس سے آتا ہے اغلاق الامر علی احد مسئلے کا کسی سے اوجھل رہنا، مسئلے کا معلوم نہ ہونا۔ منغلق وہ بات جو ظاہر نہ ہو۔ پس انغلاق المنغلقات کا معنی نامعلوم اور پیچیدہ باتوں کا واضح اور ظاہر ہو جانا۔ یتضح۔ یتضاح (افتعال) سے ظاہر ہونا، لازمی معنی دور ہونا ختم ہو جانا۔ مشکلات پوشیدہ باتیں۔ مشکل وہ کلام جس میں دو معنوں میں سے کسی ایک کی تعیین نہ ہو پاتی ہو۔ اشکل الشیء مشکل ہونا، تعرض نام کے صلہ کے ساتھ درپے ہونا، کسی چیز کے پیچھے پڑ جانا۔ اعتراض علی احد من قول او فعل اعتراض کرتے ہیں کسی بات کو غلط قرار دینا یا العجوب۔

کسی اعتراض کو ختم کرنا یا سوال کے تقاضا کو پورا کرنا جواب کہلاتا ہے۔ جَابَ جَوْبًا (ن) سے مجوف کرنا کاٹنا تراشنا اسی سے ہے مجبوب الذکر وہ جس کا عضو تناسل کٹا ہوا ہو۔ ذکر نام کے صلہ کے ساتھ (ن) سے ذکرلاحد من حدیثہ بیان کرنے کے معنی یا نشاندہی کرنے کے معنی میں صدی صدیٰ دیشا (ن) سے ظاہر ہونا (لازمی معنی سامنے آنا) الخلل خلل، معنی کا فساد، انتشار، رائے کی پراگندگی اضطراب۔ شک، تردد، غیر یقینی بات، اضطراب کہتے ہیں کسی بات کا ایک پہلو پر نہ رہنا یتفق اتفاق (افتعال) سے، اتفاق کہتے ہیں کسی چیز کے وجود میں آنے کا ممکن ہونا یا ہو سکنا مُدَّةً۔ وقت کا ایک حصہ خواہ کم ہو یا زیادہ، بعض عرصہ بھی لیتے ہیں کثرۃ بہتات، زیادتی، بھرمار کَثُرَ (ک) سے معنی بہت ہونا مشاغل جمع، واحد مشغلہ کام، مصروفیت، مشغولیت، شغل شغلاً (ف) سے کام میں لگانا۔

ضیق تنگی، سختی، تنگ دستی، رنج، افسوس، ضاق یضیق ضیقا (ض) سے معنی تنگ ہونا۔ محامل جمع، واحد محمل ہودج جس میں کوئی چیز اٹھائی جائے، کنایہ ہے وقت کی تنگی اور فرصت سے کیونکہ وقت کا وہ ہودج یعنی ظرف ہے جس میں شارح گویا اس شرح کے بوجھ کو بار کر سکتے تھے یعنی اٹھا سکتے تھے مگر وقت کا ہودج تنگ ہو گیا یعنی وقت زائل ہو کر شرح لکھنے حمل حملاً (ض) سے کسی چیز کو پیٹھ پر اٹھانا اِذَا مفاجات کے معنی میں ہے۔ اِذَا دو طرح سے استعمال کیا جاتا ہے۔ اول ظرف ہو کر زمانہ مستقبل کے معنی میں آتا ہے اور اس صورت میں شرط کے معنی کا فائدہ دیتا ہے، جیسے تم کہو اذا اجتہدت نجحت جب تم کوشش کرو گے تو کامیاب ہو جاؤ گے، دوم کلمہ مفاجاۃ کے طور پر استعمال ہوتا ہے جیسے کہتے ہیں خرجت فاذا اسد بالباب میں نکلا تو اچانک دروازہ پر شیر تھا۔ مفاجات کا معنی ہے غیر متوقع صورت حالات۔ پس یہ اذا اسی غیر متوقع صورت حال کو بتلاتا ہے، کتاب میں اذا مفاجات ہی کے معنی میں ہے وصلت الوصول الی مکان (ض) سے معنی پہونچنا تَوَاَعْلَى مجھ سے پڑھا القراءۃ علی شخص (ف، ن) کسی سے کچھ پڑھنا۔ الخلال جمع ہے واحد خلیل سچا دوست خلیل خلیل کے وزن پر اخلّۃ جمع ہے وزن پر قابل اعتماد دوست، اردو میں اسم واحد کی شکل بابِ خُلّقٌ (ن) سے مخلص ہونا۔ اخوان معنی بھائی یہ اس اخ کی جمع ہے جو دوستی اور صداقت کے اعتبار سے بھائی کا معنی دیتا ہے اور جو اخ نسبی بھائی کے معنی میں ہے اس کی جمع اِخوۃ ہے اَخَا اُخُوَّۃً (ن) سے بھائی یا دوست بننا خطباء جمع واحد خطیب، شیریں بیان واعظ، زبان کا دھنی، مقرر، خَطَبَ خُطْبَۃً (ن) تقریر کرنا، خطاب کرنا، المعمور مقدس، اس سے مکہ مراد ہے، اہل عرب الحرمان بول کر مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ مراد لیتے ہیں، الشریف، عزت والا عظمت والا، جمع شرفاء شَرُفَ شَرَفًا (ک) دین یا دنیا کے لحاظ سے بلند مرتبہ والا ہونا۔ المسجد وہ جگہ جہاں سجدہ کیا جائے، مراد عبادت گاہ المسجدان سے مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ کی دونوں مسجدیں مراد ہوتی ہیں جو مشہور ہیں سجد سجوداً (ن) سے عبادت میں پیشانی اور

ناک زمین پر رکھنا۔ المنیف بلند درجہ والی چیز۔ اناقۃ۔ انافۃ (افعال) سے علی کے صلہ کے
ساتھ بلند ہونا۔ اقتحم اقتحام (افتعال) سے باء کے صلہ کے ساتھ کسی کام کے لئے زور ڈالنا، زبردستی کرنا اور مراد حوالہ
کرنا۔ الامور جمع اس کی امور آتی ہے کام کے معنی میں اور جس امر کی جمع اوامر آتی ہے اس کا معنی حکم ہے۔ الخطب مطلب کام جمع
خطوب خواہ چھوٹا کام ہو یا بڑا کام ہو۔ جسیم مضبوط، ٹھوس، بوجھل جسیم جسامۃ (ک) مضبوط ہونا
حکموا تحکیم (تفعیل) سے علی کے صلہ کے ساتھ حکم چلانا، کسی چیز کے متعلق بااختیار فیصلہ دے دینا
جبروا۔ جبر یعنی قوت، شدت، زور۔ جبر یجبر جبرًا۔ (ن) سے ٹوٹی ہوئی ہڈی کی اصلاح کرنا، ٹوٹے کو جوڑنا۔
(ن) چھوڑنا۔ عذر وہ حجت یا سبب وحیلہ جس کو ظاہر کر کے معذرت کی جائے عذر یعذر عذرًا (ن) اسے
عذر قبول کرنا۔ شرع شروعًا۔ (ف) سے کام کا شروع کرنا، یہ معنی اس وقت ہے جب کہ اس کا مفعول امر کی
قبیل سے ہو اگر مہ پر فی داخل ہو جائے تو اس وقت معنی ہوگا کام میں لگ جانا، مصروف ہو جانا۔ اسعاف (افعال)
سے کسی کی ضرورت پوری کرنا، حاجت بر لانا۔ ما مول۔ وہ کام یا خواہش جس کے حسب مرضی انجام پانے کی امید رکھی
جائے، یہ مہموز الفاء ہے اصل امل۔ امل (ن) سے معنی امید کرنا۔ انجاح (افعال) سے پورا کرنا۔ مسؤل
تقاضا سائل سؤالًا (ف) سے درخواست کرنا۔ متعدی بدو مفعول ہے۔ حسب معنی مقدار مطابق حسب ما
(ن) سے گننا۔ مستحضر وہ چیز جو حاضر ہو، موجود ہو۔ الحال، کیفیت، مراد موجودہ وقت۔ حال چونکہ
گردش کرتا رہتا ہے اور بدلتا رہتا ہے جو وقت کا خاصہ ہے اس لئے اس کا ترجمہ وقت کیا جاتا ہے۔ غیر لائے
نفی اور سوی کے معنی میں۔ توجہ الی کے صلہ کے ساتھ متوجہ ہونا، مراد کسی معنی کی وضاحت کرنا۔ قیل وہ بات جو کہی گئی
مراد اعتراض اور سوال ہے۔ یقال، وہ بات جو کہی جائے مراد دفاع اور جواب ہے۔ سمیتہ، تسمیہ
(تفعیل) سے کسی چیز کا نام رکھنا۔ اس کا دوسرا مفعول بغیر صلہ اور باء کے صلہ کے ساتھ دونوں طرح آتا ہے۔
نور، روشنی۔ انوار اس کی جمع معنی روشنیاں۔ الموفق مددگار۔ توفیق (تفعیل) سے۔ البدایۃ شروع
آغاز۔ بدأ بدءًا (ف) سے شروع کرنا، یہ مہموز لام ہے۔ النہایۃ کسی چیز کا آخر یا آخری حد، مراد
تکمیل اور اختتام ہے۔ حسبی۔ حسب کافی یعنی وہ جو دوسروں سے بے نیاز کر دے۔ اہل عرب بولتے
ہیں فلان صدیقی وھو حسبی فلاں میرا دوست ہے اور وہ میرے لئے کافی ہے۔ یعنی اس کے ہوتے
ہوئے مجھکو کسی اور کی ضرورت نہیں، اس نے مجھ کو اوروں سے بے نیاز کر دیا ہے۔ سعادۃ خوش نصیبی،
اچھا اور نیک انجام۔ سعد سعادۃ (س) سے خوش نصیب ہونا، قسمت والا ہونا۔ [illegible] خوش
کرداری، اچھا کردار۔ المسئول عن شخص کا معنی درخواست جعل متعدی بدو مفعول کبھی تابع ہو کر
استعمال ہوتا ہے، ورنہ عبارت اور مضمون کے مناسب معنی کا فائدہ دیتا ہے خالص مفعول بنالینا وجہ
کے معنی ذات۔ کریم، اللہ کے اسمائے حسنیٰ میں سے ہے، معنی درگذر کرنے والا، اور چشم پوشی کرنے والی ذات۔
قوۃ طاقت، زور۔ قوی یقوی قوۃ (س) سے طاقت والا ہونا، زور والا ہونا۔ الحول۔ قدرت، بس۔

مشیت کا مرہون منت ہے کسی قسم کی نقل و حرکت اس کی مشیت کے بغیر ناممکن ہے۔ میں نے اس سے میری گزارش ہے کہ اس شرح کو قبولیت و پسندیدگی کا شرف دے اور کام کے آغاز کی طرح اس کو انجام تک پہنچانے میں مجھ ناتواں کو حوصلہ سے توانائی بخشے۔ آمین۔

قَالَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ مَا تَيَمَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ هَدَانَا إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيْمِ تَفْسِيْرُ قَوْلِهِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ وَاضِحٌ وَأَمَّا الْهِدَايَةُ فَقَدْ قِيْلَ الدَّلَالَةُ الْمُوْصِلَةُ إِلَى الْمَطْلُوْبِ أَوِ الدَّلَالَةُ عَلٰى مَا يُوْصِلُ إِلَى الْمَطْلُوْبِ وَاصْطَلَحُوْا عَلٰى أَنَّهُ إِذَا نُسِبَ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يُرَادُ بِهِ الْأَوَّلُ وَإِذَا نُسِبَ إِلَى الرَّسُوْلِ أَوِ الْقُرْآنِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِيْ وَقَالُوْا أَيْضًا إِنَّهُ إِذَا عُدِّيَ إِلَى الْمَفْعُوْلِ الثَّانِيْ بِلَا وَاسِطَةٍ يُرَادُ بِهِ الْأَوَّلُ وَإِذَا عُدِّيَ إِلَيْهِ بِوَاسِطَةِ إِلٰى أَوِ اللَّامِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِيْ۔

ترجمہ مصنف المنار نے بسم اللہ الرحمن الرحیم سے برکت حاصل کرنے کے بعد فرمایا الحمد للہ الذی الخ تمام طرح کی خوبیاں اسی معبود حقیقی اللہ کے لئے ثابت ہیں جس نے ہمیں سیدھی راہ دکھائی مصنف کے قول الحمد للہ کی تفسیر تو ایک کھلی حقیقت ہے۔ الخ۔ ہدایت کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں اول ہدایت وہ دلالت ہے جو مطلوب تک پہونچانے والی ہو یعنی ایصال الی المطلوب منزل مقصود تک پہونچا دینا۔ دوسرے معنی الدلالۃ علی ما یوصل الی المطلوب اس چیز کی طرف رہنمائی کرنا جو مقصود تک پہونچا سکے یعنی صرف راستہ دکھا دینا علماء کرام نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ہدایت کی نسبت رسول یا قرآن مجید کی طرف ہو تو دوسرے معنی مراد ہوں گے علماء کا دوسرا قول یہ ہے کہ ہدایت جب مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو دوسرے معنی یعنی ارائۃ الطریق کے معنی مراد ہوں گے پس یہاں یعنی ہدانا الی الصراط المستقیم میں اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ ہدایت اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے تو پہلے معنی مراد لئے جائیں گے اور اگر اس کا لحاظ کیا جائے کہ ہدانا کو الیٰ کے واسطے سے متعدی لایا گیا ہے تو مناسب ہے کہ دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔

بیان لغت تیمن (تفعل) سے معنی برکت حاصل کرنا۔ باء کے صلہ کے ساتھ تفسیر (تفعیل) سے معنی کھولنا، پردہ ہٹانا، وضاحت کرنا (لازمی معنی مراد بتانا) یہاں پر اس میں تجرید کر لی گئی ہے اور صرف مراد کے معنی میں لے لیا گیا ہے کیونکہ (بتانا) واضح میں موجود ہے۔ تجرید کہتے ہیں دو ہم معنی کلموں میں سے ایک کو ہٹا کر دوسرا مراد لینا۔ الموصلۃ: ایصال سے، اسم فاعل واحد مؤنث غائب کا صیغہ معنی پہونچانے والی یا الیٰ کے صلہ کے ساتھ آتا ہے۔ المطلوب جو طلب کیا جائے یہ لغوی معنی ہے مرادی معنی

مقصود منزل۔ اجمعوا علی یہ باب افعال سے علی کے صلہ کے ساتھ آتا ہے یعنی اجماع علی اتفاق کرنے کے معنی میں۔ نسب، ینسب نسباً و نسبۃ، الی کے صلہ کے ساتھ منسوب کرنا، نسبت بیان کرنا، منسوب کرنے کا مطلب یہ ہوا کہ کسی چیز کا دوسری چیز سے جو تعلق ہے اس کو ظاہر کیا جائے۔ عُدِّیَ (تعدیہ) باب تفعیل سے الی کے صلہ کے ساتھ عُدِّیَ معنی متعدی کیا گیا، تو تعدیہ کا معنی ہوا فعل لازم کو متعدی بنانا، فعل متعدی کی تعریف ہے، الفعل الذی یتعدی من الفاعل الی المفعول بہ۔ یعنی فعل متعدی وہ فعل ہے جس کا معنی بغیر مفعول بہ کے پورا نہ ہو جیسے ضربتُ زیداً میں نے زید کو مارا یہاں ضربت فعل متعدی ہے اور زیداً مفعول بہ ہے، اگر زیداً یعنی مفعول بہ نہ ہو تو ضربت کا معنی پورا نہ ہوگا، واسطۃ معنی ذریعہ، درمیانی کڑی، وہ شیٔ جس کے ذریعہ مطلوب تک پہونچنا ممکن ہو یا وہ چیز جس کا کسی کام میں سہارا لیا جائے، ایضاً یہ مفعول مطلق ہے فعل محذوف آض کا یہ باب ضرب سے آض یئیض ایضاً لوٹنے کے معنی میں آتا ہے۔ انقلب کے معنی ایک حالت سے دوسری حالت پر آنا، تبدیل ہونا، جیسے بولتے ہیں قال ایضاً اس نے یہ بھی کہا، یعنی ایک حالت تو اس کی پہلی تھی جس میں دوسری بات کہی تھی، اب اُس حالت سے اِس حالت پر آکر یہ کہہ رہا ہے۔ مختصر ترجمہ کرکے کہتے ہیں اس نے یہ بھی کہا۔

تشریح

شارح علیہ الرحمہ قال المصنف بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ الذی ہدانا، کہتے تو بات زیادہ واضح ہوتی اور خود ہی پتہ چل جاتا کہ مصنف یعنی صاحب منار بسم اللہ اور الحمد للہ سے اپنی کتاب شروع کر رہے ہیں مگر شارح نے جو قال المصنف بعد ما تیمن بالتسمیۃ والحمد لہ کہا یعنی منار کے مصنف نے بسم اللہ سے برکت حاصل کرکے پھر الحمد للہ کو ذکر کیا ہے، تو ہو سکتا ہے موصوف کی غرض کلام میں جدت پیدا کرنا ہو، جدت اس طرح پیدا ہوگئی کہ شارح کے اسلوب سے اشارہ اور رمز پایا گیا کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم منار کتاب کا جزو ہے اور جس بات میں رمزیہ کیفیت پیدا ہو جائے وہ بات دوسرے اسلوب کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ ہوتی ہے۔

صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ حمد کا مطلب ظاہر ہے یعنی عام طور سے سب جانتے ہیں کہ حمد کہتے ہیں تعظیم کے لحاظ سے زبان سے تعریف کرنا اس لئے اس کے بیان کی ضرورت نہیں، البتہ لفظ ہدایت کے معنی میں اختلاف ہے اور اس کی توجیہ میں بہت لمبا کلام کیا گیا ہے اس لئے اس کے معنی کو بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

شارح کے تجویز سے پہلے ہدایت کے دو معنی بیان کئے جاتے ہیں جو زیادہ تر مستعمل ہیں اور اکثر اہل علم اسی معنی کو اختیار کرتے چلے آئے ہیں، یہ معنی حق اور درست ہیں وہ یہ کہ ہدایت کے معنی لغت میں رہنمائی ہے یا رہنمائی کرنا یعنی راستہ بتلانا، اور راستہ دو طریقے سے بتلایا جاتا ہے، ایک یہ کہ کسی جگہ کے راستے کے متعلق کوئی پوچھے تو اس کو بتلا دیا جائے کہ فلاں فلاں گلی اور فلاں فلاں موڑ سے ہوتے ہوئے آپ اس جگہ پر پہونچ جائیں اس کو اراءۃ الطریق کہتے ہیں یعنی صرف راستہ دکھلا دینا اور بتلا دینا کہ یہ راستہ فلاں جگہ کا ہے۔ دوسرا یہ کہ پوچھے

والے کو اس کی منزل تک پہنچا دیا جائے اس کو ایصال الی المطلوب کہتے ہیں۔ یعنی منزل مقصود تک پہنچا دینا اور شریعت
میں یہ دونوں معنی استعمال کئے گئے ہیں۔ ارائۃ الطریق یعنی راستہ دکھا دینا یا راستہ بتلا دینا، شریعت میں نبیوں
اور رسولوں کا کام ہے۔ اور انسان کو مقصود اور منزل تک پہونچا دینا یہ اللہ رب العزت کی شان ہے، اور اللہ
رب العزت اس میں بھی مختار ہیں کہ وہ صرف راستہ دکھلا دیں، تو راستہ دکھلا دینا یہ کام انبیاء کا ہے اور
اللہ تعالیٰ کا بھی مگر منزل تک پہونچانا صرف اللہ رب العزت کا کام ہے نبی کا کام نہیں کہ منزل تک پہونچا سکے،
جیسا کہ اس آیت میں ہے انک لا تهدی من احببت ولکن اللہ یهدی من یشاء، آپ (محمدؐ) جس
کو محبوب سمجھیں اس کو ہدایت دیں یعنی منزل مقصود تک پہونچا دیں یہ ناممکن ہے، البتہ اللہ تعالیٰ جس کو چاہے
اس کو منزل مقصود تک پہونچا دیتا ہے، اسی طرح اللہ جس کو چاہتا ہے صرف راستہ دکھلا دیتا ہے کیونکہ وہ مختار
ہے جو چاہے کرے جیسا کہ اس آیت میں ہے وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ۔
ہم نے قوم ثمود کو ہدایت کا راستہ (ایمان) بتلایا مگر انھوں نے ہدایت کے راستہ (ایمان) کے مقابلے
میں اندھے پن (کفر) کو ہی اختیار کیا۔

اب شارح کے تبصرہ کو ملاحظہ فرمایئے، فرماتے ہیں کہ ہدایت کے دو معنی بیان کئے گئے، پہلا معنی ہدایت
اس رہنمائی کو کہتے ہیں جو منزل تک پہنچا دے، دوسرا معنی ہدایت وہ رہنمائی ہے جس میں صرف منزل تک
جانے والے راستہ کی نشاندہی کر دی جائے، یہ دونوں معنی شارح نے مجملاً بیان کئے ہیں، حالانکہ یہ معنی
دو گروہوں کے نزدیک مراد لئے گئے ہیں وہ ہیں اشاعرہ اور معتزلہ۔ علامہ تفتازانی نے عقائد نسفیہ کی
شرح میں فرمایا کہ اشاعرہ کے کلام میں ہمیں جو بات ہدایت کے متعلق ملی وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے
یعنی اشاعرہ کے نزدیک خلق اہتداء کا نام ہے، خلق اہتداء کہتے ہیں منزل اور مقصود تک پہونچا دینے کو،
اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت کے بارے میں یہ بات ملی کہ ان کے یہاں ہدایت کا معنی حق اور درست راستہ
کو بتلا دینا یعنی راستہ دکھلا دینا ہے، مدلول جس کو راستہ بتلایا گیا ہے وہ منزل تک پہونچے یا نہ پہونچے لیکن
جو بات مشہور ہو چکی ہے وہ یہ ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ہدایت اس رہنمائی کا نام ہے جو منزل تک پہنچا دے
اور اشاعرہ کے یہاں ہدایت اس راستہ کو بتلا دینا ہے جو منزل تک پہنچا دینے والا ہے خواہ اہتداء یعنی
منزل تک پہونچنا متحقق ہو یا نہ ہو، یہ دو جماعتیں کی گروہی مرادیں ہیں، ان میں سے ہر ایک نے اپنے
موقف کو راست اور حق بجانب ثابت کرنے کے لئے دلائل پیش کئے ہیں، معتزلہ کی طرف سے ہدایت کے
دلالۃ موصلۃ الی المطلوب ہونے کی تین دلیلیں دی گئی ہیں۔ پہلی دلیل، ہدایت کے مقابلے میں ضلالت کا
لفظ بولا جاتا ہے قرآن شریف میں ہے اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالهدیٰ۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے
ہدایت کے بدلے ضلالت مول لے لی ہے، اور دوسری جگہ قرآن میں ہے لعلی هدی او فی ضلال مبین یا تو ہدایت
پر ہے یا کھلی ہوئی گمراہی میں ہے، ضلالت کے معنی میں مقصود تک نہ پہونچنا متعین ہے، یعنی کہ اس کا معنی گمراہ

رہنا اور وہ بھی منزل سے بھٹک جاتا ہے، لہٰذا ہدایت جو ضلالت کے مقابلے میں ہے اگر اس سے منزل تک پہونچنا مراد لیا جائے تو دونوں میں مقابلہ باقی نہ رہے گا اور ہدایت و ضلالت دونوں کا ایک مفہوم میں جمع ہونا اور متحد ہونا ممکن ہو جائے گا۔ حالانکہ معلوم ہے کہ ضلالت ہدایت کی ضد ہے۔ اور دو ضدوں کا اجتماع محال ہے۔ اجتماع ضدین اس طرح ممکن ہے کہ وصول اور رسائی کا راستہ کسی کو بتایا جائے مگر وہ اس پر نہ چلے تو یہاں طریق وصول بھی ہے اور نہ چلنے سے عدم وصول بھی لہٰذا ہدایت اور ضلالت جمع ہو گئیں حالانکہ یہ غلط ہے تو ثابت ہو گیا کہ ہدایت کے معنی دلالۃ موصلۃ کے ہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کسی انسان کو کوئی راستہ بتایا گیا مگر وہ منزل تک پہونچنے میں ناکام رہا تو اس کی تعریف نہیں کی جاتی حالانکہ وہ مہدی ہے یعنی جس کو راستہ بتلایا گیا تو معلوم ہوا کہ مہدی وہ شخص ہے جس کو رہنمائی کرنے والے نے منزل تک پہونچا دیا ہو اس سے واضح ہو گیا کہ ہدایت کے مفہوم میں منزل تک پہونچنا لازماً معتبر ہے لہٰذا ہدایت کا معنی دلالۃ موصلہ ٹھہرا۔ تیسری دلیل۔ افعال کی مختلف خاصیتیں ہیں جن میں سے ایک خاصیت مطاوعت ہے یعنی کوئی چیز اثر ڈالے تو دوسری اثر کو قبول کرے جیسے امرتہ اس نے حکم دیا، فائتمر تو وہ حکم بجا لایا۔ علمتہ میں نے اس کو سکھلایا فتعلم تو وہ سیکھ گیا۔ یہاں مطاوعت پائی گئی یعنی حکم دیا گیا تو اس کی تعمیل کی گئی، کچھ کسی کو سکھلایا گیا تو وہ سیکھ گیا۔ جب معلوم ہو گیا کہ مطاوعت کی وضعیت میں تاثیر کے نتیجہ میں اثر کا پایا جانا ضروری ہے۔ تو سنئے، یہاں اہتداء یعنی منزل پر پہونچ جانا ہدایت کا مطاوع ہے ہدایت موثر ہے اس کی تاثیر کا منطقی نتیجہ متاثر ہونا یعنی منزل پر پہونچ جانا ہے چنانچہ اہل عرب بولتے ہیں ھدیتہ فاھتدی میں نے اس کی رہنمائی کی تو وہ منزل تک پہونچ گیا۔ جیسے بولتے ہیں جمعتہ میں نے فلاں چیز اکٹھا کی، فاجتمع تو وہ منتشر چیز جمع ہو گئی۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہدایت کا معنی ہے منزل اور مقصود مقام تک پہنچانا نہ کہ صرف راستہ بتلا دینا، معتزلہ کے اس مشہور معنی اور رائے کے اس موقف کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صاحب کشاف جو شدید ترین معتزلی ہیں انھوں نے ھدی للمتقین کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ ہدایت کا معنی یقیناً ہمارے یعنی معتزلہ کے یہاں دلالۃ موصلۃ الی المطلوب کے ہیں۔ اراءۃ الطریق راستہ بتا دینے کے نہیں ہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے اس معنی کو ہماری طرف منسوب کر دیا ہے انھوں نے کہا آیت کریمہ یھدی من یشاء الی صراط مستقیم ترجمہ: وہ جسے چاہتا ہے سیدھے راستے کی رہنمائی کرتا ہے۔ ہدایت عام ہے جس میں مسلمان کافر نیکوکار گنہگار سب داخل ہیں۔ لیکن یہ تو آپ نے خدا کی مشیت اگر ہو یعنی خدا جس کو چاہے اسے ہدایت کر سکتا ہے۔ کیا مطلب ہوا اس کا؟ اس کا مطلب یہی ہوا کہ خدا جس کو چاہے منزل تک پہنچا دے۔ اگر اس کے معنی صرف راستہ بتانا اور محض رہنمائی کرنا ہوتا تو آیت کے مفہوم کو عام رکھ کر مشیت کے ساتھ مقید کرنے کا کوئی فائدہ نہیں تھا۔

یہ معتزلہ کے دلائل تھے مگر دونوں معنی کی راستی پر بے تحاشا طاقت صرف کی گئی ہے، اس کا ایک ثبوت تو یہ

مخترع معنی کی پوری شدت کے ساتھ حمایت ہے، اور اپنے مقابل فریق کی تردید ہے، صاحب کشاف کے کلام سے
مفہوم ہوتا ہے، فرماتے ہیں کہ اشاعرہ نے کہا کہ ہدایت کا معنی ان کے یہاں فقط اہتداء یعنی منزل تک واصل ہوجانا
ہے لیکن یہ معنی درست نہیں، اس لئے کہ اشاعرہ کے یہاں ایک قاعدہ اصل یعنی ملحوظ قانون موجود ہے وہ یہ کہ بندہ
جس کام میں مستقل نہ ہو اس میں وہ مدح و ثواب اور ذم و عقاب کا مستحق نہیں ہوتا اور یہ معلوم ہے کہ مہتدی
ہونے اور بندے کے راہ یاب اور منزل تک واصل ہونے میں ذات باری تعالیٰ کی مشیت کو دخل ہے اس کے
ارادے کی کارفرمائی ہے تو اس اصل کے ہوتے ہوئے تو بندہ مدح و ثواب اور ذم و عقاب کا اس صورت میں
مستحق ہو ہی نہیں سکتا جبکہ اشاعرہ ہدایت کے معنی دلالت موصلہ کے لیں کیونکہ ہدایت یابی میں بندہ مستقل
نہیں، بہرحال اہل اعتزال نے پوری شدت کے ساتھ ثابت کردیا کہ ان کے یہاں ہدایت کا معنی دلالت
موصلہ ہے وہ اس کو ماننے کے لئے آمادہ نہیں کہ ہدایت بمعنی ارادۃ الطریق کو ان کی جانب منسوب کیا جائے،
حتی کہ صاحب کشاف تک اس بات پر شدید احتجاج کر بیٹھے کہ ہماری طرف ارادۃ الطریق کو منسوب کرنا ایک
غلط بات تو ہے ہی ساتھ ہی یہ تحریف آیت کے مفہوم کا ابطال بھی ہے، پس معلوم ہوا کہ مشہور[1] معنی جو مصنف
نے شروع میں نقل کیا ہے وہی درست ہے، اس معنی کی رو سے اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کا معنی فقط راستہ
بتلا دینا ہے، مدلول جس کو راستہ بتلایا گیا ہے وہ اپنی منزل تک پہونچے یا نہ پہونچے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ ہمارا
کام طریق حسن و صواب کو بیان کردینا ہے، اس پر چلانا اور کامیاب کرنا یہ ہمارا فریضہ نہیں اور آئے دن ہم مشاہدہ
کرتے ہیں کہ انسان کا فریضہ تعلیم اور بیان ہے ارادت اور ارشاد ہے نہ کہ ایصال، چنانچہ علامہ نے شرح
مقاصد[2] میں صراحت کردی ہے کہ ہدایت کو دلالۃ موصلۃ الی المطلوب کے معنی میں لینا معتزلہ کا اختراعی
قول ہے اور قرآن میں مذکور نصوص باہم متعارض ہیں، بعض آیات سے دلالۃ موصلۃ الی المطلوب مفہوم ہوتا
ہے اور بعض سے ارادۃ الطریق، آیت کریمہ انک لا تھدی من احببت ولکن اللہ یھدی من
یشاء سے پہلا معنی اور واما ثمود فھدینٰھم فاستحبوا العمی علی الھدیٰ سے دوسرا مفہوم ظاہر ہوتا
ہے، پھر اشاعرہ نے معتزلہ کے استدلالات کو رد فرمایا ہے اور ان کے بیان کردہ تینوں دلیلوں کا جواب دیا

---

[1] اس کی وجہ یہ ہے کہ معتزلہ کے یہاں ایک اصل قانون یہ ہے کہ بندہ خالق افعال ہے اور اشعریوں کے نزدیک بندہ کسب کرتا
ہے خالق نہیں ہے یعنی بندہ کاسب افعال ہے خالق افعال نہیں ہے، لہٰذا ان کا استدلال تام [illegible]

[2] مقاصد متن ہے اور اس کی شرح شرح مقاصد دونوں علامہ سعد الدین تفتازانی کی ہیں، مواقف متن علامہ کے استاذ عضد الدین ایجی
کی ہے مواقف کی شرح میر سید شریف جرجانی نے لکھی ہے جو شرح مواقف کے نام سے مشہور ہے، علامہ تفتازانی اور سید شریف جرجانی
دونوں ایک دوسرے کے مقابل ہیں [illegible]
باہم مناظرے ہوئے علامہ کو آخر میں شکست ہوئی ہے۔ [illegible]

آپ کہنا چاہ رہے ہیں کبھی سکھانے کے نتیجے میں سب کچھ مرتب ہو جاتا ہے مگر بغیر کسی تاثیر کے اسلئے اگر کبھی سکھانے کے باوجود سیکھنا مرتب نہیں ہوتا تو تاثیر کا نہ ہونا ظاہر ہے اور جب آپ کے مستدل میں احتمال آ گیا پھر اس سے دلیل پکڑنا لغو ہے۔

آپ نے دیکھا کہ دونوں گروہوں کے دلائل میں تو لوچ ہے وہ چھپا ہوا نہیں ہے، شارح نے اسی کمزوری کے تحت ان دونوں معنوں کو قیل کہہ کر ذکر کیا ہے۔ مذکورہ بالا وضاحت سے بات کھل گئی کہ ہدایت کے معنی میں مشہور پیچیدہ کلام کسی قابل قدر اہمیت کا حامل نہیں ہے، تاہم اہل علم نے بطور تجربہ اس پر مزید روشنی ڈالی ہے حتی کہ بعضوں نے ہدایت کے دونوں معنوں کو مراد لینے کے لئے اصول متعین کر دیا ہے، شارح نے اس کو اجمعوا کہہ کر ذکر کیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ہدایت کے لفظ کو تین طرفوں سے منسوب کیا جاتا ہے، اول باری عزاسمہ کی طرف، دوم نبیوں، سوم کتاب اللہ کی طرف۔ اگر اول یعنی باری تعالیٰ کی طرف ہدایت کی نسبت کی جائے تو اس سے پہلے معنی یعنی منزل تک پہنچانا مراد ہوتا ہے اور اگر دوسرے یعنی نبیوں اور تیسرے یعنی اللہ کی کتاب کی طرف ہدایت کی نسبت کی جائے تو اس کا دوسرا معنی راستہ دکھا دینا مراد ہوتا ہے، مگر یہ دونوں معنی ٹوٹ جاتے ہیں، پہلا معنی اس طور پر ٹوٹتا ہے کہ آیت کریمہ اما ثمود فهدينهم فاستحبوا العمى على الهدى میں ہدایت کا لفظ آیا ہے اور اس کی نسبت اللہ رب العزت کی طرف ہے۔ ترجمہ ہے ہم نے ثمود یعنی صالح علیہ السلام کی قوم کو ہدایت دی یعنی اس منزل ایمان تک پہنچایا مگر انھوں نے ہدایت یعنی ایمان کے مقابلے میں عمی یعنی کفر کو ترجیح دی اور کفر کو اپنایا اور یہ مطلب غلط ہے کیونکہ یہاں ہدایت کی نسبت اللہ کی جانب کی گئی ہے حالانکہ قوم صالح نے ہدایت کو چھوڑ کر کفر و ضلالت کو اپنایا اور حق تک پہنچ جانے کے بعد ضلال اور کفر کا تصور نہ ہونا چاہئے جب کہ اللہ تعالیٰ حق تک پہنچا رہے ہیں۔ لہٰذا ہدایت کا معنی اللہ کی طرف منسوب کر کے دلالۃ موصلۃ الی المطلوب لینا آیت کے برخلاف ہے اور دوسرا معنی آیت کریمہ انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء سے ٹوٹ رہا ہے، یہاں ہدایت کی نسبت نبی آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب کی گئی ہے ترجمہ ہے بے شک اے محمدؐ آپ جس کو چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے۔ لیکن اللہ جس کو چاہے ہدایت دے سکتا ہے، اس مقام پر ہدایت کی نسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی گئی ہے اور جب رسول کی طرف ہدایت کی نسبت کی جائے تو ارادۃ الطریق راستہ بتلا دینا مراد ہوتا ہے، حالانکہ یہاں اس کی نفی کر دی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ رسول کی طرف نسبت کر کے ارادۃ الطریق کا معنی مراد لینا صحیح نہیں ہے، بلکہ آیت کریمہ کے برخلاف ہے، چونکہ ہدایت کے لئے مذکورہ اصول ٹوٹ جاتا ہے اس لئے علماء کے دوسرے گروہ نے اس کی تطبیق کی کوشش کی ہے اور انھوں نے اس کے لئے ایک الگ قاعدہ بیان کیا ہے۔ وہ یہ کہ ہدایت متعدد متعدی ہے اور یہ دو مفعولوں کی جانب متعدی ہوتا ہے یعنی یہ دو مفعول چاہتا ہے، ان دونوں میں سے دوسرے مفعول کی جانب کبھی تو بغیر صلہ یعنی حرف جار کے متعدی ہوتا ہے اور کبھی صلہ یعنی حرف جار الیٰ یا لام کے توسط سے

متعدی ہوتا ہے، اگر دوسرے مفعول کی جانب بغیر کسی واسطہ اور حرف جر کے صلے کے متعدی ہے تو اس کا معنی دلالۃ
موصلہ الی المطلوب ہے یعنی منزل تک پہنچا دینا جیسے آیت کریمہ اهدنا الصراط المستقیم اے اللہ ہمیں
سیدھے راستہ کی ہدایت کیجئے یہاں پہلا مفعول نا ضمیر جمع متکلم ہے جو ضمیر منصوب متصل ہے اور دوسرا
مفعول الصراط المستقیم ہے اور اھد بغیر صلہ اور حرف جار کے دو مفعول کی جانب متعدی ہے اور اپنے
معنی کو صحیح کر وہاں تک پہنچا رہا ہے، لہذا اس سے ایصال مراد ہے، اور اگر ہدایت الی یا لام کے ذریعہ دوسرے
مفعول تک متعدی ہے یعنی اس کے دوسرے مفعول پر ان دونوں حرفوں میں سے کوئی آرہا ہے تو اس کے معنی
ارادۃ الطریق ہیں یعنی محض راستہ دکھا دینا، الی کی مثال آیت کریمہ ہے جو اوپر گذر چکی ہے یعنی واللہ
یهدی من یشاء الی صراط مستقیم اللہ جس کو چاہتا ہے ہدایت سے نوازتا ہے من یشاء
اپنی ترکیب کے بعد یہدی کا پہلا مفعول واقع ہے اور صراط المستقیم دوسرا مفعول ہے جس پر الی داخل
ہے لہذا یہاں ارادۃ الطریق مراد ہوگا، یعنی محض راستہ دکھا دینا نہ کہ مطلوب و منزل تک پہنچا دینا۔ اور لام
کی مثال ان هذا القرآن یهدی للتی هی اقوم ہے (بے شک قرآن لوگوں کو اس راستہ کی ہدایت
کرتا ہے جو سیدھا ہے یہاں یہدی کے بعد الناس محذوف ہے جو اس کا پہلا مفعول ہے مگر ثانی التی اس
پر لام جارہ داخل ہے جس کی وجہ سے یہ ظاہراً ظرف خود واقع ہو رہا ہے چونکہ یہاں دوسرے مفعول پر لام
جارہ داخل ہے اس لئے اس کا معنی ارادۃ الطریق ہے ایصال نہیں ہے اصل عبارت ہے ان هذا القرآن
یهدی الناس للتی هی اقوم، اس قاعدہ کے اعتبار سے اما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی کا جواب
یہ ہے کہ فہدیناہم میں صیغہ ہدینا فعل ماضی معروف صیغہ جمع متکلم ہے اور ہم ضمیر منصوب متصل اس کا پہلا مفعول
ہے اور دوسرا مفعول مقدر ہے وہ ہے الی الاسلام، ترجمہ ہوگا ہم نے ثمود کو اسلام کی جانب ہدایت کی تھی
یعنی راستہ دکھلایا تھا مگر انھوں نے ہدایت الی الاسلام کے مقابلے میں عمی اور ضلالت کو ترجیح دی ہدایت
یہاں الی کے ذریعہ دوسرے مفعول تک متعدی ہے تو اس کا معنی ارادۃ الطریق ہوگا یعنی راستہ بتلا دینا اصل
عبارت ہے واما ثمود فہدیناہم الی الاسلام فاستحبوا العمی علی الهدی، راستہ دکھانے کے بعد اس سے بھٹک
جانا ممکن ہے اس لئے قوم صالح کی ضلالت سے ہدایت کے معنی پر کوئی اشکال باقی نہیں رہا۔

بعض لوگوں نے یہ جواب نقل کیا ہے کہ آیت میں سرے سے کوئی ٹکراؤ نہیں ہے کیونکہ ہدایت
یہاں اپنے حقیقی معنی میں نہیں ہے قرینہ اس کا فاستحبوا ہے بلکہ یہاں ہدایت سے مجاز مرسل کے طور پر وہ بیان
مراد لیا گیا ہے جو ارشاد کے معنی میں ہے مسبب کے لفظ کو سبب میں استعمال کر کے اس حیثیت سے کہ
راستے کی رہنمائی ہی ایصال یعنی منزل تک پہنچاتا ہے، اب آیت کا مطلب ہوا ہم نے صالح علیہ السلام کی قوم
ثمود کو حق تک پہنچنے کے اسباب سے نوازا اس طور پر کہ ہم نے ان پر اپنے صحیفے اتارے اور ان کے پاس
اپنے رسول بھیجے مگر انھوں نے حق کا اتباع نہیں کیا، صحیفوں کا یقین نہ کیا اور رسولوں کو جھٹلایا اور اس طرح

گمراہی عمی اور کفر کو ہدایت اور ایمان کے مقابلے میں پسند کر لیا۔ بعض نے کہا کہ اس جواب میں مجاز کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے اور حقیقت مراد لینے سے معنی درست رہتا ہے وہ یہ کہ ثمود کو ہم نے ہدایت کی پھر وہ مرتد ہوگئے اور انہوں نے ایمان کے مقابلے میں کفر کو پسند کر لیا۔ بعض نے کہا کہ ہدایت خداوندی کے بعد ارتداد کا کیا مفہوم، لیکن مولانا عبدالحی فرنگی محلی نے اپنے بعض حواشی میں لکھا ہے کہ ارتداد کا تحقق ہدایت کے بعد ہی ممکن ہے خود لفظ ارتداد اس بات کی سند لینے کا فی ہے اور جو شخص مزید تفصیل کو پسند کرتا ہو وہ لمبی کتابوں کی طرف رجوع کرے۔ اور دوسری آیت لا تہدی سے مراد دلالۃ موصلۃ الی المطلوب ہے یعنی مراد اور منزل تک پہنچا دینا اللہ نے حضور سے اس ہدایت یعنی ایصال کی نفی کی ہے اور یہ واقعہ ہے نبی کا کام منزل تک پہنچانا نہیں ہے بلکہ اس کا فریضہ راستہ بتلا دینا ہے منزل تک پہنچانا اللہ رب العزت کی شان ہے۔ لہذا اب آیت پر اعتراض باقی نہ رہا

وَهٰهُنَا إِنْ نُظِرَ إِلٰى أَنَّهُ مَنْسُوبٌ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى يَنْبَغِي أَنْ يُرَادَ بِهِ الْأَوَّلُ وَإِنْ نُظِرَ إِلٰى أَنَّهُ عُدِّيَ بِوَاسِطَةِ إِلٰى يَنْبَغِي أَنْ يُرَادَ بِهِ الثَّانِي فَإِمَّا أَنْ يُقَدَّرَ هَدَانَا رُسُلَهُ أَوْ يُقَالَ كَلِمَةُ إِلٰى مَزِيدَةٌ لِلتَّأْكِيدِ وَالتَّقْوِيَةِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُو هٰذَا عَنْ تَمَحُّلٍ۔

ترجمہ وان نظر الی انہ منسوب الخ اور اس جگہ دوسرے معنی کے اعتبار سے کہا جائیگا یہاں ھدانا کے بعد رسلہ مقدر ہے، اور اصل عبارت یہ ہے ھدانا رسلہ۔ یا پھر اول معنی کے اعتبار سے یہ کہا جائیگا کہ الی زائد ہے تاکید اور تقویت کے لئے زائد لایا گیا ہے، حاصل یہ ہے کہ یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں ہے

بیان لغت نظر (ن) سے نظر الی کے صلہ سے دیکھنا یا غور سے دیکھنا۔ عُدّی بواسطۃ الی میں بواسطۃ کا با حرف صلہ نہیں ہے بلکہ بائے استعانت ہے جیسے کتبت بالقلم میں بالقلم کا با، بائے استعانت ہے، تقدیر کا لغوی معنی اندازہ کرنا، ہانڈی میں پکا ہوا گوشت، اصطلاح میں نحویوں کے نزدیک کسی لفظ کو نظم میں حذف کر دینا اور نیت میں مراد رکھنا، ینبغی انبغاء باب انفعال سے کسی چیز کا آسان ہونا مرادی معنی مناسب اور لائق ہونا تمحل کسی چیز کے حاصل کرنے میں حیلہ سے کام لینا۔

تشریح عبارت ملا جیون علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ ہدایت کے دونوں معنی دلالۃ موصلۃ الی المطلوب اور ارائۃ الطریق صاحب منار کے قول الحمد للہ الذی ھدانا الی الصراط المستقیم میں مراد لئے جا سکتے ہیں، مگر علی سبیل البدل وہ اس طرح کہ پہلے بتلایا جا چکا ہے کہ ہدایت جب

دوسرے مفعول کی جانب بغیر واسطہ یعنی حرف جر کے متعدی ہو تو اس کا معنی دلالۃ موصلۃ الی المطلوب ہے لہٰذا ھدانا میں ضمیر کو فاعل قرار دیں گے، یہ ضمیر اللہ کی جانب لوٹ رہی ہے اور کہیں گے کہ انا زائد ہے تو اس صورت میں ھدانا اللہ کی جانب ہے اور اصل عبارت ہے الحمد للہ الذی ھدانا الصراط المستقیم پہلا مفعول نا ضمیر منصوب ہے اور دوسرا مفعول الصراط المستقیم ہے اور ھدانا دوسرے مفعول کی جانب براہ راست متعدی ہے اور فاعل اللہ ہے، ہدایت اسی کی جانب منسوب ہے تو اس سے پہلا معنی مراد لیا جائیگا اور انا زائد ہے اس کو اس لئے لایا گیا ہے تاکہ اپنی زیادتی کو تاکید اور زوردار انداز میں ثابت کردے اور مراد لئے گئے معنی کو خوب قوت اور مضبوطی سے ظاہر کرے نیز یہ بھی بتلایا جا چکا ہے کہ ہدایت جب دوسرے مفعول کی جانب حرف جر کے واسطے سے متعدی ہو یعنی دوسرے مفعول پر حرف جر الی یا لام آیا ہو تو وہاں پر اس کا معنی ارائۃ الطریق ہے، اور یہاں دوسرے مفعول الصراط المستقیم پر الی حرف جر داخل ہے یہاں پر فاعل رسلہ کو مقدر مانا جائے گا، اس صورت میں ھدانا رسول کی جانب منسوب ہوگا اصل عبارت ہوگی الحمد للہ الذی ھدانا رسلہ الی الطریق المستقیم یہاں ھدانا کا فاعل رسلہ ہے ہدایت رسول کی جانب منسوب ہے اور دوسرا مفعول الصراط المستقیم ہے ھدانا دوسرے مفعول کی جانب الی حرف جار کے واسطے سے متعدی ہے، تو اس سے دوسرا معنی ارائۃ الطریق مراد لیا جائے گا مگر یہ دونوں جواب بڑے تکلف کی شان ہیں۔

شارح کی تقریر مذکورہ پر دو طریقے کے اعتراض واقع ہوتے ہیں، پہلا اعتراض یہ کہ ہدایت جب دوسرے مفعول کی جانب الی یا لام کے واسطے کے بغیر متعدی ہو تو اس کا معنی الدلالۃ الموصلۃ الی المطلوب لینا صحیح نہیں اس لئے کہ اللہ نے قرآن میں فرمایا ہے وھدینٰہ النجدین ہم نے انسان کو بھلائی اور برائی کے راستوں کو بتلایا، یہاں پہلا مفعول ہٗ ضمیر منصوب ہے، اور دوسرا النجدین ہے اور ہدایت دوسرے مفعول کی جانب بلا واسطہ متعدی ہے تو اس کا معنی دلالۃ موصلۃ الی المطلوب ہونا چاہئے، حالانکہ یہ معنی صادق نہیں آتا اس لئے کہ آگے آیت کے اگلے جملہ فلا اقتحم العقبۃ نے اس کی نفی کردی ہے، ترجمہ ہے ہدایت ملنے کے بعد بھی انسان خیر کی گھاٹی میں داخل نہیں ہوا، یہاں ہدایت دینے کے بعد خیر اور بھلائی کے قبول نہ کرنے کی بات کہی گئی ہے حالانکہ ہدایت کے بعد ایصال یعنی منزل تک پہنچ جانا چاہئے تھا اور بھلائی یعنی اسلام قبول کر لینا چاہئے تھا، لیکن ایسا نہیں ہوا تو ذکر ضابطہ بھی درست نہ ہوا، نیز ہدایت جب دوسرے مفعول کی جانب الی کے واسطے سے متعدی ہو تو ارائۃ الطریق معنی لینا صحیح نہیں کیونکہ آیت کریمہ انک لا تھدی من احببت ولکن اللہ یھدی من یشاء [الی صراط مستقیم] میں دوسرا مفعول جو صراط مستقیم ہے اس پر الی داخل ہے اور ہدایت اسی کی جانب بواسطہ الی متعدی ہے تو اس کا معنی ارائۃ الطریق ہونا چاہئے تھا، اور ترجمہ یہ ہوتا کہ اللہ جس کو چاہتا ہے راستہ دکھلاتا ہے حالانکہ یہ معنی درست صادق نہیں آتا، کیونکہ حضور سے پہلے جملے میں ہدایت بمعنی دلالۃ موصلۃ

حد سے زیادہ ، ور تفریط حد سے کمی کرنے کو کہتے ہیں

وھذا اصادق الخ اور یہ صراط مستقیم ہمارے پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت پر صادق آتی ہے ، اس لئے کہ وہ اس افراط کے جو کہ موسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی اور اس تفریط جو عیسیٰ کے دین میں تھی بالکل درمیان میں واقع ہے۔

وعلی عقائد اھل السنة والجماعة الخ اور خود دین اسلام میں یہ اہل سنت والجماعت کے عقائد پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ ان کے عقائد جبریہ و قدریہ کے بین بین ہیں۔

وبین الرفض والخروج الخ اس طرح یہ عقائد رفض اور خوارج کے عقائد کے درمیان ہیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں محل نجاست کو کاٹ دینے کا حکم تھا، ایسے ہی چوتھائی مال زکوٰۃ میں دینا پڑتا تھا اور توبہ کی قبولیت کے لئے قربان کرنی پڑتی تھی، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت میں شراب حلال تھی وغیرہ وغیرہ

اور اصحاب تشبیہ و تعطیل کے درمیان ہے، اصحاب تشبیہ وہ فرقہ ہے جس نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے ساتھ مشابہ مانا ہے، ان کے دو گروہ ہیں ۱۔ غالی فرقہ جس نے تشبیہ میں غلو کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نعوذ باللہ جسم محض ہے ۲۔ دوسرے فرقہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہے مگر گوشت اور خون کا مجموعہ نہیں ہے اصحاب تعطیل، یہ وہ فرقہ ہے جو معطلہ کہلاتا ہے، یہ فرقہ ذات باری تعالیٰ کو معطل رکھتا ہے، جس طرح حکماء نے کہا کہ واجب تعالیٰ سے عقل اول کا صدور ہوا اور عقل اول سے عقل ثانی کا، اور عقل عاشر کو عالم میں متصرف مانتے ہیں۔

الذی لا غیر فیھا یعنی ان تمام فرقوں یا خلط جبر و قدر، تشبیہ و تعطیل وغیرہ میں حدود شرعیہ سے جو افراط و تفریط پائی جاتی ہے، عقائد اہل سنت والجماعت ان سب میں متوسط اور بین بین ہے۔

وعلی طریق سلوک جامع الخ صراط مستقیم سلوک و تصوف میں اس طریق پر صادق آتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے، سلوک میں سیدھا راستہ عشق محض نہیں ہے جو جذب دینے والا دیوانگی تک پہنچا دے اور نہ عقل محض ہے جو آدمی کو فلسفہ تک پہنچانے والا ہے ہم اللہ تعالیٰ کی اس سے پناہ مانگتے ہیں۔

وفیہ تلمیح الخ اور مصنف کی اس عبارت ھدانا الی الصراط المستقیم میں اشارہ ہے حق تعالیٰ کے فرمان اھدنا الصراط المستقیم کی طرف۔

بیان لغت صراط: راستہ ج صُرُط۔ المستقیم: سیدھا، استقامت سے بمعنی سیدھا ہونا، موزون ہونا اور ایک راست وسیع شکل پر ہونا (ن) سے متعدی مسلوک کا راستہ پر چلتے جانا، اسی سے ہے مسلک بمعنی راستہ۔ شُعَب: مذکورہ کی جمع بمعنی جانب ج شعاب۔ معتدل: اعتدال سے، سیدھا ہونا۔ دو حالتوں میں سے درمیانی حالت والا ہونا۔ افراط: حد

اور اعادہ کے لئے ضروری تھا کہ زکوٰۃ کی مد میں وہ مال کا چوتھائی حصہ ادا کرے۔ ویسا ہی طرح جس جگہ نجاست
لگ جائے اس کا کاٹ کر پھینکنا ضروری تھا مگر اسلامی شریعت میں گناہ کی توبہ استغفار اور ندامت کے ساتھ
گناہ کے ترک کا پختہ عہد ہے اور مال کی زکوٰۃ میں بہت ہی سہولت ہے، نیز نجاست کے باب میں بھی بہت گنجائش
ہے کیا دیکھتے نہیں کہ تیمم کا انفرادی حکم اسلام ہی میں موجود ہے، نیز اسلامی شریعت میں وہ پستی اور سطحیت نہیں
جو عیسوی دین میں تھی اس میں شراب نوشی مطلقاً مباح تھی اسلام کے ابتدائی دور میں یقیناً یہ ممنوع نہیں تھا
مگر پھر مسلمانوں کو حکم دیا گیا کہ وہ شراب کے استعمال سے بچیں کیونکہ یہ گندی چیز ہے قرآن شریف میں
آیا ہے یا ایھا الذین آمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطٰن
فاجتنبوہ لعلکم تفلحون۔ اے ایمان والو شراب، جوا، بت پرستی، قرعہ اندازی، یہ ناپاکیاں ہیں اور
شیطان کے کام ہیں لہٰذا تم خود کو ان سے بچاؤ تاکہ تم کامیابی حاصل کرلو، اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت ہر طرح کی شدت و سختی اور ضرورت سے زیادہ بڑھی ہوئی پستی و نرمی
سے محفوظ ہے یہ معتدل اور درمیانی دین ہے۔ علاقائی، طبقاتی، قبائلی رجحانات کو یہاں ترجیح حاصل نہیں
ہے اس دین میں بشری بلوغ اور انسانی عقل کی تکمیل و کمال کی جانب رہنمائی ہے اور اس کی پوری
رعایت برتی ہے۔

جب معلوم ہوگیا کہ یہ دین بالکل صاف ستھرے حکم اور کھلی ہوئی ہدایتوں کا جامع ہے تو اس میں کوئی
شک نہیں کہ صراط مستقیم، سیدھا راستہ، اسلام ہی کا دوسرا نام ہے جو ملت ابراہیمی ہے جس سے اللہ کے اس
اس قول ھو اجتبٰکم وما جعل علیکم فی الدین من حرج ملۃ ابیکم ابراھیم ھو سمّٰکم المسلمین
من قبل کی جانب اشارہ ہے۔ ترجمہ: اللہ نے تمہیں برگزیدہ بنایا ہے اور دین کے معاملے میں تمہارے
اوپر کوئی تنگی نہیں ڈالی، تم اپنے باپ ابراہیم کے طریقہ کو اپنا لو انھوں نے اس سے پہلے تمہارا نام مسلمان
رکھا ہے۔

علماء سنت والجماعت کے عقائد اسلئے کہ ایک سیدھے راستہ کی طرح یہ عقیدے بھی انھیں راست
بنیادوں پر استوار ہیں جو ہادی عزاسمہ کی ہدایات کے مطابق صراط مستقیم کی بنیادیں ہیں، اس جماعت کے
مقابلے میں وہ جماعتیں ہیں جو صراط مستقیم سے منحرف ہیں انھیں ہم تین تقابلی مثالوں سے سمجھتے ہیں۔

ملہ اس کی صورت یہ تھی کہ چوتھائی حصہ میدان میں رکھ دیا جاتا، آگ جو جلا دیتی تھی، کسی کو حصے نہیں ملتے تھے یہ سختی وہ سختی تھی۔
ملہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ جو نہیں سکتا تھا اگر وہ دھویا جاسکے تو پاکی حاصل نہ ہوگی بلکہ کھرچنا ضروری تھا، مسجد کے علاوہ نماز نہ ہوتی تھی
نیز صرف وضو سے طہارت ہوتی تھی، افادات رئیس المفسرین استاذی قبلہ اعظمی۔ ملہ عیسوی دین میں سور کی حلت امر ہوا ہے البتہ
پولس نے کہا ہے ... کہ طاہروں یعنی عیسائیوں کے لئے سب چیزیں حلال ہیں، شہوت ...
افادات رئیس المفسرین ...

معتزلہ کے بنیادی عقیدے میں یہ ہے کہ اب اللہ تعالیٰ کچھ نہیں کرتا بیکار محض ہے، یہ اپنے عقیدے میں فلسفیوں سے بالکل قریب ہیں، لیکن اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اللہ رب العزت جسم و جسمانیات نہیں، وہ جسم سے، جگہ سے، جہت سے پاک ہے، نیز اس کے اختیارات جیسے کل تھے ویسے آج بھی ہیں وہ کائنات کا مدبر المنتظم ہے اس کی مرضی میں جو ہوگا وہ کرے گا اور اس کے منشاء میں جیسا ہوگا ویسا ہی کرے گا۔

مذکورہ مثالوں سے اور اس کی تقابل سے صاف معلوم ہو گیا کہ اہل سنت والجماعت وہی راستہ اختیار کئے ہوئے ہیں جو سیدھا اور واضح ہے، جو مذہب اسلام کا واقعی راستہ ہے تو یقیناً صراط مستقیم سے سنت والجماعت دونوں کا عقیدہ مذکورہ بھی مراد ہو گیا، دلیل ہم آگے دیں گے۔

ملک سلوک ومعرفت کا راستہ، جس میں امت کے اکابرین انسان کو برائیوں سے بچنے اور اچھائیوں کے اپنانے کی تدبیریں بتلاتے ہیں، اس طرح آدمی کے شعور و خواہشات میں اعتدال اور سکینت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ کسی بھی کام کو انجام دیتے ہیں اپنی نظر رب اللہ رب العزت پر مرکوز رکھتا ہے اور اسی وجہ سے رضا کے باب میں وہ دونوں کی نسبت مطلوب معرفت سے بہرہ ور ہو جاتا ہے چونکہ اس راستہ کی جامعیت ہے محبت اور عقل کے تقاضوں کے درمیان، اس لئے یہ سیدھے راستہ کا مصداق ہو جائیگا محبت کی وجہ سے آدمی اسی راہ پر چلے گا جس کا اس کو بتایا گیا ہے۔ اللہ جل شانہٗ نے فرمایا قل ان کنتم تحبون اللّٰہ فاتبعونی آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) فرما دیجئے کہ تم اگر خدا سے محبت رکھتے ہو تو میری راہ پر چلو، اور عقل سلیم سے کام لے کر انہیں راہوں پر قائم رہے گا جو خطرے سے محفوظ ہیں، اللہ نے فرمایا وکاین من اٰیۃ فی السمٰوٰت والارض یمرون علیہا وھم عنہا معرضون آسمانوں میں اور زمین میں بہت سی نشانیاں ہیں جن کے سامنے سے یہ گذرتے ہیں اور یہ ان سے بے رخی برتتے ہیں، اگر عقل پر زور دیں اور اللہ تعالیٰ کی آیتوں میں غور کریں تو بے دینی اور الحاد سے یہ محفوظ رہیں کہ شب و روز کے بدلنے کا بھی فرق کرنا لوگوں کیلئے کافی نہیں کہ وہ غور کریں، محبت اور عقل میں توازن کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ نری محبت کی صورت میں جذب غالب آجائیگا اور انسان زندگی کا توازن کھو جائے گا، تنہا عقل آدمی کو بے دردی، بے دینی اور محض مادی مشین کا ایک متحرک نمونہ ثابت کر دے گی اور دونوں اکٹھا ہوں تو انسان اسی راستے پر گامزن ہوگا جس کا نام صراط مستقیم ہے۔

علامہ جیون رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مصنف نے الصراط المستقیم سے اہدنا الصراط المستقیم کی طرف تلمیح کی ہے، ہم بیان لغات کے وقت تلمیح کی لغوی اور اصطلاحی وضاحت سے فارغ ہو چکے ہیں، قمر الاقمار کے حاشیہ میں تلمیح کی تعریف یہ ہے: کلام کے درمیان کسی قصہ یا شعر یا ضرب المثل کی جانب اشارہ کرنا لیکن یہ تعریف ادھوری ہے اور صحیح تعریف وہ ہے جو ہم نے لکھی ہے۔

لہ وفی بعض النسخ ہدایۃ وتذکرہ علی نحو ... افادات ...

والصلوة على من اختص بالخلق العظيم تفسير الصلوة ظاهر وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر في الاذهان حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة يصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم له على ما قالت عائشة هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل هو الجود بالكونين والتوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى ما يرضى عنه الله تعالى والخلق جميعا وهذا عزيز جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص لكنه لما كان في محل المدح اختص به ۔

ترجمہ — والصلوٰۃ الخ اور درود و سلام اس ذات بابرکات پر نازل ہو جو خلق عظیم کے ساتھ خاص کئے گئے یعنی خلق عظیم صرف حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خاصہ ہے۔ صلوٰۃ کی تفسیر ظاہر ہے بیان کی محتاج نہیں اور مصنف کا قول علی من اختص سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اشارہ ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ آپ کا خلق عظیم کے ساتھ مخصوص ہونا ان چیزوں میں سے ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں سمائے ہوئے ہے حتی کہ اس وصف کو سننے کے بعد حضور کے علاوہ ذہن کسی دوسرے کی طرف منتقل ہی نہیں ہوتا۔ خلق اخلاق کی جمع ہے اس صلاحیت کو کہتے ہیں جس سے افعال سہولت کے ساتھ صادر ہوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خلق عظیم جیسا کہ جناب حضرت سیدتنا عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں، وہ قرآن ہے، مطلب یعنی بے تکلف قرآن مجید پر عمل کرنا آپ کی فطرت بن چکا تھا۔

وقیل ھو الجود الخ اور بعض نے آپ کے خلق عظیم کی تعبیر دونوں جہاں میں سخاوت اور کونین کے خالق کی طرف کامل توجہ سے کی ہے۔

وقیل ھو ما اشار الخ اور بعض نے کہا کہ وہ ہے جس کی طرف آپ نے اشارہ فرمایا ہے صل من قطعک الخ جو تم سے قطع تعلق کرے تم ان سے تعلق قائم کرو، جو تم پر ظلم و زیادتی کرے تم اس سے درگذر کا معاملہ کرو، جو تمہارے ساتھ برا سلوک کرے تم اس کے ساتھ نیک سلوک کرو۔

والاصح الخ اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ خلق عظیم درحقیقت اس راستے پر چلنے کا نام ہے جس سے اللہ تعالیٰ اور مخلوق سب راضی ہوں لیکن یہ مرتبہ بالکل نایاب ہے۔

وھو تلمیح الخ یا مصنف کے اس قول میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قول وانک لعلی خلق عظیم کی طرف

اترنے کی جگہ۔ ٹھہرنے کی جگہ۔

تشریح عبارات

شارح کہتے ہیں صفوۃ کا معنی اور اس کی مراد ظاہر ہے۔ ہم کہتے ہیں صلوۃ کے باب میں کسی قدر تسلی بخش کلام ہم کر چکے ہیں۔ لہٰذا اب وضاحت کی چنداں ضرورت نہیں رہی۔ اور متن کے لفظ خلق کی توضیح ضروری ہے۔

خلق کا لغوی معنی عادت ہے اور اس کی عرفی تعریف شارح نے یہ بیان کی ہے۔ خلق اس استعداد و صلاحیت کو کہتے ہیں جس سے بلا دقت کام ہوتے چلے جائیں۔ خلق کے مختلف مرتبے ہیں اس لئے بظاہر سوال پیدا ہوگا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خلق اور آپ کی وہ استعداد و صلاحیت کس قسم کی تھی جس سے بہت ہی آسانی سے کام انجام پاتے رہے۔ اور دوسرا سوال یہ بھی ہوگا کہ کام کے متعدد درجے ہیں۔ لہٰذا آپ کی ذات گرامی سے انجام پانے والے کام کیسے ہیں۔ پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ آپ کی خلق عظیم (اعلیٰ اخلاق) قرآن ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہی بتایا ہے۔ اور دوسرے سوال کا جواب یہی ہے کہ قرآن کریم کے مطالبات پورا کرنا اور قرآن کی رہنمائی پر کام کرنا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کام کی نوعیت تھی۔

یہ خلق کا پہلا معنی ہے۔ شارح نے اس کے دو عرفی معنی اور بتلائے ہیں

خلق کا دوسرا عرفی معنی یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا اور آخرت میں دنیا حق اور دیدار الٰہی سے کام میں لگے۔ چنانچہ دنیا میں آپ کا یہ وصف لوگوں نے دیکھ لیا اور تواتر و توارث کی راہوں سے ہم تک پہونچ گیا کہ علم و اخلاق حق و رشد کے خزانے اپنے دنیا پر لٹا دیئے اور آخرت میں ترحم و شفاعت اور شراب کوثر کا ہم یقین رکھتے ہیں۔ اور زمین کے پیدا کرنے والی ذات کی طرف لو لگانا یہ بھی آپ کے اعلیٰ اخلاق میں شمار کیا گیا ہے اور اس میں بھی آپ بلفظ تعالیٰ بلند شان کے مالک تھے چنانچہ روایت میں آتا ہے کہ آپ سوتے تھے لیکن آپ کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا اور اپنے خالق کے ساتھ مربوط رہتا تھا اور آپ کی توجہ الی اللہ کا یہ عالم تھا کہ دنیا جہان کو اللہ کے حکموں پر ہمہ دم رواں دواں دیکھنا چاہتے تھے حتی کہ کفار اور مشرکین کی بے رخیوں پر آپ کڑھتے رہے۔ چنانچہ قرآن میں کہا گیا ہے لعلک باخع نفسک الا یکونوا مؤمنین۔ اگر یہ مشرکین ایمان نہ لائیں گے تو کیا آپ اپنے کو ہلاک کر دیں گے۔ یہ تھا آسمان و زمین کے پیدا کرنے والے کی طرف توجہ کا عالم۔

خلق عظیم کا تیسرا عرفی معنی وہ ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا یعنی تعلق توڑنے والے سے جوڑنا۔ زیادتی کرنے والے کو معاف کر دینا اور اذیت پہنچانے والے سے خوش سلیقگی سے پیش آنا۔

شارح نے خلق کا ایک چوتھا معنی بیان کیا ہے۔ فرماتے ہیں خلق عظیم ایسے طریقے پر چلنا ہے جس سے اللہ رب العزت اور مخلوقات سب خوش ہوں۔ خلق عظیم کا یہ مفہوم اپنے مدارج کے لحاظ سے وہ

انتہائی مفہوم ہے جس کا پالینا کارے دارد۔ اس لئے یہ عرفی معنی نہیں کہلا سکتا کیونکہ جس مخصوص مرتبے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برتری حاصل ہے وہ آپ کا انفرادی مقام ہے ۔ فاق النبیین فی خلق وفی خلق ولم یدانوہ فی علم ولا کرم اور اس کی مؤیدات بہت سی احادیث اور احادیث قرآنیہ ہیں، یہ مقام ان کی تفصیل کو برداشت نہیں کرسکتا۔

ماتن کی عبارت علی من اختص بالخلق العظیم، وہم میں ڈالتی ہے کہ اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کیسے مراد لی جائے؟ شارح نے ازالہ فرماتے ہوئے لکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منفرد اخلاق لوگوں کے ذہنوں میں اس طرح سما گئے ہیں کہ جب بھی یہ لفظ بولا جائے گا تو بے دھڑک آپ ہی کی طرف ذہن جائے گا، اور ماتن نے مذکورہ جملہ لاکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کی جانب اشارہ کیا ہے ان کی غرض یہ تھی کہ لوگوں کو مطلع کردیں کہ خلق عظیم کے ساتھ خاص ہستی صرف آخری نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کی زیر بحث عبارت اللہ رب العزت کے فرمان انک لعلی خلق عظیم کی جانب اشارہ ہے، بے شک آپ خلق عظیم پر ہیں۔ سائل سوال کرتا ہے کہ اس سے یہ تو معلوم ہوگیا کہ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وسلم خلق عظیم پر ہیں مگر یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ آپ خلق عظیم کے ساتھ خاص ہیں اور ماتن کی غرض بھی یہی ہے، مجیب جواب دیتا ہے کہ بے شک بات وہی ہے جو آپ نے فرمائی مگر ہم کہیں گے کہ آیت کریمہ حضور کی مدح میں نازل ہوئی ہے اور جب مقام مدح میں نازل ہوئی تو اس وصف کے ساتھ آپ خاص ہوگئے۔ اگرچہ آیت کے ظاہری الفاظ آپ کی خصوصیت کو نہ بتلائیں اور عبارۃ النص اختصاص کو ظاہر نہ کرے۔

وعلى آله الذين داموا نصرة الدين القويم عطف على قوله على من اختص والآل اهل بيته او عترته او كل مؤمن تقي وهو الانسب ههنا لان المصنف لم يتعرض لذكر الاصحاب في الصلوة فكان الاولى هو التعميم والدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال ويطلق على كل دين والاسلام هو الدين المخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة اليه لان دين الاسلام هو الموصوف بالاستقامة ثم اعلم ان اصول الفقه له حد اضافي وحد لقبي وغاية وموضوع ولكن لم يذكرها المصنف هٰهنا اعتمادا على غيره ولكنا نبين ههنا من ان يعلم ان علم اصول الفقه

الاضافت معنی ہے کہاں، اور کبھی کبھی ظرف زمان کے لئے بھی استعمال کر لیتے ہیں۔

تشریح عبارات

علامہ جیون فرماتے ہیں علی من اختص بالخلق العظیم معطوف علیہ ہے واؤ عاطفہ اور علی آلہ معطوف ہے ہم اس سے پہلے آل کی تحقیق سے فارغ ہو چکے ہیں، نیز ہم نے صلوٰۃ کی وضاحت بھی کر دی ہے مگر شارح کے اتباع میں آل پر دوبارہ کلام کرتے ہیں، موصوف کی رائے میں آل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر والے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر والے، آپ کی محترم بیویاں ہیں، بعض مجتہدین سے یہ بھی معنی منقول ہے۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد مراد ہیں یا ہر پرہیزگار اور خدا کی طرف جھکا ہوا مومن مراد ہے، شارح نے مذکورہ تینوں مرادوں میں آخری مراد کو ترجیح دی ہے، اس کی علت بیان کرتے ہیں کہ ماتن نے اپنے خطبہ میں صلوٰۃ کے بعد اصحاب کا ذکر نہیں کیا ہے تو گویا اس کو عام رکھا ہے، لہٰذا آل میں بھی عام مفہوم مراد لینا مناسب ہوگا اور عام مفہوم یہ ہے کہ آل رسول سے پرہیزگار ایمان والا مراد لیا جائے۔

ہم نے کتاب کے آغاز میں دین کی لغوی اور اصطلاحی دونوں تعریفیں کر دی ہیں، اس مقام پر شارح کی مراد کو واضح کریں گے "دین" کی تعریف میں لفظ وضع ہے جو اسم مفعول موضوع کے معنی میں ہے۔ دین اللہ کا وہ قانون ہے جو عقل والوں کو ان کے نیک اختیار کی بدولت بالذات خیر تک پہنچائے المحمود اختیار کی صفت ہے۔ بالذات پر سائق سے متعلق ہے، مطلب یہ ہے کہ دین اللہ کا وہ قانون ہے جو بلا واسطہ بالذات خیر تک لے جاتا ہے، کیونکہ دین اسی لئے اتارا گیا ہے۔ خیر بہتری اور اچھی حالت کو کہتے ہیں اور جو خیر بالذات یعنی بلا واسطہ حاصل ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں، ایک اللہ رب العزت کی خوشنودی، دوسری بااشرف کا دیدار، شارح نے دین کا معنی بیان کرکے اس کی وضاحت کی فرمایا کہ دین عقیدے اور عمل کے مجموعے کا نام ہے، اس قانون الٰہی پر پختگی سے جم جانا اور اسی کے مطابق عمل کرنا ضروری ہے، ماتن نے مطلقاً دین کہا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عشاق مطلق دین کی مدد کرتے رہے، اس کو اس سے مطلق توت ملتی ہے کہ دین کا اطلاق ہر دین پر ہوتا ہے یعنی دین مطلق ہے، کسی خاص دین کا لقب نہیں، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مطلق دین نہیں بلکہ خاص دین اسلام کے لانے والے تھے، اس کا حل یہ ہے کہ دین کے بعد القویم لایا گیا جو الدین کی صفت ہے، اور ایسا دین جس کی صفت قویم یعنی استقامت ہو وہ اسلام ہی ہے، کیونکہ اسلام کے علاوہ کسی اور دین میں مضبوطی نہیں ہے یا اسلام کے دلائل محکم ہیں اور اس کے اندر قابل قبول اعتدال ہے، لہٰذا الدین القویم سے اسلام مراد ہوگا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے، مطلق دین مراد نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اصول فقہ کی اضافی اور لقبی دو تعریفیں ہیں وضع ہے اور غرض ہے اور انسب کا جاننا اس لئے ضروری ہے کہ بصیرت و شعور کا ادراک اسی پر موقوف ہے، مگر موصوف نے کسی کی

جیسے دیوار کی بنا اس کی بنیاد ہوتی ہے اور ایک بناء عقلی ہوتی ہے جیسے حکم کی بناء اس کی دلیل پر ہوتی ہے۔ فقہ احکام شرعیہ فرعیہ کا جاننا ان کے تفصیلی دلائل سے یعنی وہ دلائل جن کو شارع نے دلیل مقرر کیا ہے۔ اور اگر شرع اسم مفعول کے معنی میں ہے تو تو اس میں عطف کا ہوگا یعنی احکام مشروعہ کے دلائل۔ مگر اولیٰ یہ ہے کہ مشروع کو اس کے معنی میں لئے جائیں پس کسی تاویل کا محتاج نہ ہوگا۔

وانما یقال اصول الفقہ۔ اور مصنف رح نے اصول فقہ کے بجائے اصول شرع کہا ہے اس لئے کہ یہ دلائل جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح عقائد و کلام کے بھی۔ [illegible]

بیان لغات

ثلثة۔ بمعنی تین ثلث (ن) ثلث الشیء۔ کسی چیز سے ایک تہائی لینا۔ یا کسی چیز کا ایک تہائی لینا الثلثة یہ تین کا عدد مذکر کیلئے ہے۔ اس کا مؤنث ثلاث ہے بولتے ہیں ذهب ثلاثا تین بار گیا۔ یہاں ثلثة سے مطلق عدد مراد ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب مطلق عدد مراد ہو تو ثلثة سے عشرة تک بالتاء استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ کہتے ہیں ستة ضعف ثلثة چھ تین کا دوگنا ہے ستة ضعف ثلث بغیر تاء کے نہیں کہتے۔ البتہ جب معدود کے ساتھ مستعمل ہوں تو قاعدہ بدل جائے گا: معدود مذکر کے لئے عدد مؤنث اور معدود مؤنث کے لئے عدد مذکر آئے گی۔ نیز ثلثة سے عشرة تک خلاف قیاس تمیز مجموع و مجرور لاتے ہیں۔ البتہ ثلثة سے عشرة تک بات مطلق عدد یعنی عدد و معدود ہر دو کے لئے مستعمل ہیں ایک قاعدہ یاد رکھئے جب یہ بالتاء آئیں گے اور علم ہونگے تو تمیز کا تقاضا نہیں کریں گے بلکہ علمیت و تانیث کی وجہ سے غیر منصرف ہو جائیں گے۔ اور اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ بغیر تفصیل مبتدا واقع ہوں گے مثلاً آپ کہیں گے ستة ضعف ثلثة (چھ تین کا دوگنا ہے) عشرة کی تاء پر ضمہ ہے کیونکہ مبتدا ہے، غیر منصرف ہونے کی وجہ سے اس پر تنوین نہیں آئے گی اور ثلثة کی تاء پر فتحہ ہے اس لئے کہ یہ مقام جر میں مضاف الیہ کے درجہ میں ہے یعنی مجرور ہے۔ اور غیر منصرف حالت جری میں منصوب ہوتا ہے۔ ابتناء۔ تعمیر کرنا۔ ابتنا الشیء علی غیرہ کسی چیز پر دوسری چیز کی بنیاد رکھنا۔ العهد عهد (س) عهدا امرا وكذا۔ چیز یا بات کی حفاظت کرنا۔ لام عہد کی تعریف ہم پیچھے کر چکے ہیں وہاں دیکھیں۔ نصبہ (ض) نصبا۔ ظاہر کرنا۔ متعین کرنا۔ معنی، عنی (ض) یعنی عنیا و عنایة بشیء كذا سے مراد لینا معنی مفعل کے وزن پر جو ظرف ہے۔ معنی مقصود۔ معنی معنی کلام کا ترجمہ۔ کلام کا مفہوم۔ دلیل۔ مضمون مطلب۔ جمع معانی۔ صفت مصدر کے لئے جب لاتے ہیں تو کہتے ہیں زید حسن المعانی، زید اچھے اوصاف والا ہے۔ معنی کی طرف جو منسوب ہو اس کو معنوی کہتے ہیں۔ الجنس، جنس (ن) جنسا التمر والماء کھجوروں کا پک جانا، پانی کا جم جانا۔ جنس مختلف نوعوں پر صادق آنے والی ماہیت جیسے حیوان جنس ہے جو انسان گھوڑے بیل وغیرہ پر صادق آتا ہے اور یہ ان انواع کے لئے جنس کہلاتا ہے۔ التاویل وضاحت کرنا، بیان کرنا۔ اسم کی اصل سمو ہے بمعنی بلندی۔ سما یسمو (ن) سموا۔ بلند ہونا، اونچا ہونا۔ اسم

زور دینے کے معنی میں آتا ہے۔ اس صورت میں اضافت کا فائدہ مضاف کی عظمت کو واضح کرنا ہے۔ جیسے کہتے ہیں کتاب اللہ اللہ کی کتاب، امۃ اللہ اللہ کی بندی۔ بیت اللہ اللہ کا گھر۔ دوم یہ کہ الشرع مصدر اسم مفعول المشروع کے معنی میں لیا جائے، اب عبارت یوں ہوگی ان اصول المشروع ثلاثة۔ مشروع کی گئی چیزوں کے اصول تین ہیں، مشروع معرف باللام ہے اور الف لام جنس کا ہے، اس سے مشروع کی جنس کے دلائل مراد ہوں گے۔ اس صورت میں ماتن کی عبارت کا مفہوم ہوا ' وہ دلیلیں جن سے مشروع احکام ثابت ہوتے ہیں تین ہیں' یہ مصدر بمعنی مفعول کہلاتا ہے یعنی وہ مصدر جو مفعول کے معنی میں آتا ہے جیسے الضرب المضروب کے معنی میں اور خلق المخلوق کے معنی میں آتا ہے، اس صورت میں اضافت کا فائدہ مضاف الیہ کی عظمت کو ظاہر کرنا ہے جیسے استاذی فلان میرے استاذ فلاں ہیں، اس میں مضاف الیہ یا ضمیر مجرور متصل کے لئے عظمت ثابت کی گئی ہے، اسی طرح۔ ضرب زید وعمرو زیداً۔ الضرب اور اور عمرو سے بنی ہیں، اس میں مضاف الیہ یا ضمیر مجرور متصل یعنی متکلم کی عظمت بتانا مقصود ہے، خلاصۂ کلام یہ کہ دوسری توجیہ میں ماتن کی عبارت کا اشاری مفہوم ہوگا کہ ان دلائل سے ثابت شدہ مشروعات بہت معظم ہیں جن کی رعایت واجب ہے اور ان کو عملی زندگی میں قبول کر لینا ضروری ہے۔

الشرع سے مراد دین قویم ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ شرع کو دین کا اسم بنا دینا بہتر ہے تا کہ معنی دونوں مرادی معنی کی طرف ہو جائے اور پہلے دونوں صورتوں میں مجازی معنی کی طرف ہوتا تھا اس صورت میں شرع اس دین قویم کا نام ہوگا جو اصول اور فروع کو جامع ہے جیسے ہم شریعت کہتے ہیں یا شریعت محمدیہ یا شرع محمدی کے نام سے پہچانتے ہیں، جس کا مشہور نام اسلام ہے۔ اس معنی میں الشرع بمعنی الشرع والشرع بمعنی المشروع کی تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی اور یہ سب جانتے ہیں کہ تاویل سے خالی کلام اس کلام سے ہر حال میں بہتر ہے جو تاویل کا محتاج ہو۔

دوسرے تناظر میں ماتن کی عبارت اتقا اصول الشرع سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ کتاب اصول فقہ کی ہو اور تذکرہ اصول شرع کا ہے ایسا کیوں؟ مصنف کے پیش نظر ایسی کیا مجبوری یا فائدہ تھا کہ انہوں نے اصول الفقہ سے دامن بچاتے ہوئے اصول الشرع کہا؟ اس کا جواب شارح دے رہے ہیں، فرماتے ہیں کہ ماتن نے اصول الفقہ اس لئے نہیں کہا کہ جس طرح یہ تینوں فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے اصول بھی ہیں۔ منشا جواب کا یہ ہے کہ دوسرے اصولی حضرات نے اصول الفقہ کہا ہے مگر ماتن نے اصول الفقہ اس لئے نہیں کہا کہ اضافت سے اختصاص کا وہم ہوتا ہے اور یہ مفہوم ہوتا ہے کہ یہ اصول صرف فقہ کے اصول ہیں۔ اور فقہ ہی کے ساتھ خاص ہیں، حالانکہ قیاس کے علاوہ یہ دلائل صرف فقہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ فقہ کے علاوہ علم کلام یعنی اصول دین کے بھی یہی دلائل ہیں۔ لہٰذا یہ دلائل عام ہوئے اصول فقہ اور اصول دین یعنی علم کلام کے لئے تو ایسی صورت میں ضروری تھا کہ ایسا لفظ لایا جاتا جو ان کے

قرآن کی طرف منسوب ہو تو عموماً اس سے قرآن کا ایک پورا جملہ مراد ہوتا ہے۔ آی و آیات۔ القصص
القصص کی جمع ہے قصہ اسم نوع ہے بمعنی حالات، واقعات اس کی جمع اقاصیص بھی آتی ہے۔ آلاف جمع ہے
الف بمعنی ہزار۔ الفرد (ن، ض) افعال سے الگ کر دیا

تشریح عبارات

بدل میں ثلثة او بدل الا سے شارح نے ترکیب کلام کی جانب اشارہ کیا ہے اگر بدل قرار دیں تو ترکیب یوں ہوگی: ان حرف مشبہ بالفعل اس کا اسم منصوب اور خبر مرفوع ہوتی ہے۔ الاصول: جمعیت کی بنا پر لفظوں میں منصوب ہو کر مضاف، الشرع معرف بلام عہد، جنس لفظاً مجرور ہو کر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر اسم، ثلثة خبریت کی بنا پر ان کے عمل سے مرفوع ہو کر مبدل منہ (رفع لفظی ہے نہ کہ تقدیری) الکتاب معرف بلام عہد لفظوں میں مرفوع ہو کر معطوف علیہ (علت بدلیت کی ہے) واو حرف عطف جمع مطلق کے لئے اور اشتراک فی الحکم کے لئے۔ السنة معرف بلام عہد لفظوں میں مرفوع ہو کر پہلا معطوف واو حرف عطف، حسب سابق، اجماع فعل لازم لفظوں میں مرفوع ہو کر مضاف الامة معرف بلام عہد لفظوں میں مجرور ہو کر مضاف الیہ، یہی حقیقت میں فاعل ہے کیونکہ افعال لازمہ کے مضافات نحویوں کی مشہور اصطلاح میں اس کے فاعل کہلاتے ہیں، نیز تقاضائے مفعولیت یہاں نہیں ہوتا ہے، مختصر یہ کہ اجماع مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر دوسرا معطوف (یاد رہے کہ اضافت معنوی ہے) الکتاب معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر بدل ہوا ثلثة مبدل منہ اپنے بدل سے مل کر خبر ان اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر مفرد کی تاویل میں آ کر محل میں منصوب قرار پا کر اعلم کا مفعول بہ ہوا

اگر تابع بیان ہے تو اس کی مختصر ترکیب یہ ہے: ان حرف مشبہ بالفعل، اصول الشرع مضاف مضاف الیہ سے مل کر اسم، ثلثة معطوف علیہ (عطف بیان کے ذریعہ) الکتاب معطوف علیہ واو عاطفہ السنة پہلا معطوف واو عاطفہ اجماع الامة مضاف مضاف الیہ سے مل کر دوسرا معطوف الکتاب معطوف علیہ اپنے دونوں معطوفوں سے مل کر تابع عطف بیان ثلثة معطوف علیہ اپنے تابع عطف بیان سے مل کر خبر ان اپنے اسم و خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہو کر حسب مذکور مفعول بہ ہوا۔

پہلی ترکیب کی بنیاد پر آپ یہ ترجمہ کیجئے اصول شرع تین ہیں یعنی کتاب، سنت و اجماع امت اور دوسری ترکیب کی صورت میں ترجمہ یہ ہے شریعت کے اصول تین ہیں یعنی کتاب و سنت اور امت کا اجماع۔

شارح فرماتے ہیں کہ کتاب جس سے قرآن کی طرف اشارہ ہے کی محدود آیتیں دین کے اصول ہیں یعنی اول سے آخر تک پورا قرآن شریف دین کے معروف اصول کی بنیاد نہیں ہے بلکہ قرآن کی پانچ سو آیتیں ہیں جن سے شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں، اور یہاں الکتاب سے یہی آیتیں مراد لی گئی ہیں۔

پانچ سو آیتوں کے علاوہ قرآن شریف میں واقعات اور امم کے حالات بیان کئے گئے ہیں نیز عبر و مواعظات

بھی اسی قسم ہیں جو یہاں مراد نہیں ہیں کیونکہ بظاہر عملی زندگی میں ان سے واسطہ نہیں پڑتا اور پڑتا ہے تو کم۔ نیز سنت رسول اللہ سے حدیث شریف کا پورا دفتر مراد نہیں ہے بلکہ قرآن کی طرح یہاں بھی ایک تعداد متعین ہے اور یہ تین سو احادیث شریفہ ہیں جن سے اصولی علماء بحث کرتے ہیں۔

شریعت اسلامیہ کا تیسرا اصول امت محمدیہ کا کسی مسئلے پر اجماع و اتفاق کرلینا ہے، امت محمدیہ چونکہ افضلیت و شرافت میں اور امتوں سے فائق و برتر ہے اس لئے اس کو یہ شرف بخشا گیا کیونکہ اس امت کا ظہور نصابیت و شرافت و کرامت و اخلاقیات کی اشاعت کے لئے ہوا تھا۔ قرآن میں ہے کنتم خیر امۃ اخرجت للناس، تم بہترین اور افضل ترین امت ہو تم کو ناس یعنی انسانیت و شرافت کی تبلیغ و اشاعت کے لئے نمودار کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اتنا بڑا اعزاز بخشا گیا کہ اس کا اتفاق دینی حجت ہوگیا مگر اتنا یاد رہے کہ امت کا ہر کس و ناکس اجماع کا مجاز نہیں ہو سکتا، امت کا ہر گروہ اجماع کا اہل نہیں، یہاں امت کے اجماع سے امت کے لائق افراد یعنی اہل اجتہاد کا اجماع مراد لیا گیا ہے۔

سو وہ کان اجماع بعض اہل المدینۃ - خواہ اہل مدینہ کا اجماع ہو، یہاں سے شارح چند لغو اقوال کی تردید کرنا چاہتے ہیں لیکن اسلوب ان کا ضرورت سے زیادہ اجمال لئے ہوئے ہے

کچھ لوگ کہتے ہیں کہ امت میں صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے، انہوں نے دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اصحابی کالنجوم بایہم اقتدیتم اہتدیتم پیش کیا (ترجمہ) میرے رفقاء کی شان ستاروں کی سی ہے تم جس کی بھی پیروی کرو گے صحیح راستے پر رہو گے۔ دوسرے گروہ نے اعتقاد ظاہر کیا کہ صرف مدینہ والوں کا اجماع قابل قبول ہو سکتا ہے، انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پیش کی ان المدینۃ تنفی خبثہا کما ینفی الکیر خبث الحدید مدینہ اپنے خبث کو دور کرتا رہتا ہے جیسے لوہار کی بھٹی لوہے سے زنگ دور کردیتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ باشندگان مدینہ کے اجماع میں خبث و فساد نہیں ہوگا لہذا ان کا ہی اجماع قابل اعتبار ہوگا۔ تیسرے فرقے نے اپنا معتقد بتلایا کہ صرف رسول اللہ کے خاندان کے لوگوں کا اجماع درست ہے، انہوں نے اس حدیث انی تارک فیکم الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بہما کتاب اللہ تعالیٰ وعترتی حدیث شریف سے استدلال کیا، اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں، میں تم میں ایسی دو بڑی بھاری چیزیں چھوڑتا ہوں کہ جب تک تم ان کو تھامے رہو گے گمراہ نہ ہوگے ایک اللہ کی کتاب قرآن ہے، اور دوسرے میرے خاندان کے لوگ، یہ فرقہ کہتا ہے کہ خاندان رسالت کی تعیین دلیل ہے کہ ان کا ہی اجماع درست ہے، چوتھی جماعت نے بتلایا اجماع کے لئے زمانہ کا گذرنا ضروری ہے اس لئے کہ زمانہ گذرنے سے پہلے رجوع کا احتمال رہتا ہے اور جب تک احتمال رہیگا مستقر نہ ہو پائے گا، حالانکہ اجماع میں اس کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا اجماع کو اجماع جب ہی مانا جائے گا جب کہ اس اجماع پر اجماع کرنے والوں کا زمانہ گذر گیا ہو۔

نورالانوار کے حاشیہ میں سوال و جواب کے عنوان کے تحت لغو تفریعات کا بہترین جواب دیا گیا ہے وہاں فرمایا کہ ہمارے یہاں مذکورہ قیودات و شرائط کا اعتبار نہیں، ہمارے یہاں صرف ایک شرط ہے وہ یہ کہ اجماع کرنے والے اکابر صالح مجتہد ہوں، اہل اہواء و فسق نہ ہوں کیونکہ اجماع کی حجیت میں جن دلیلوں کو پیش کیا جاتا ہے وہ مطلق ہیں ان نصوص میں یہ تفصیل کہاں ہے کہ ایک جماعت یا گروہ یا خاندان یا قریہ و شہر کے مجتہدوں کا اجماع تو درست ہے اور دوسری جماعت یا گروہ یا خاندان یا قریہ و شہر کے لوگوں کا اجماع درست نہیں ہے، نیز یہ بھی ان نصوص و دلائل میں نہیں ہے کہ جب تک اجماع کرنے والے مر نہ جائیں اور ان کا زمانہ ختم نہ ہو جائے اس وقت تک ان کا اجماع معتبر نہ ہوگا البتہ ہم اتنا مانتے ہیں کہ صحابہ، اہل مدینہ یا خاندان رسول کے لئے جو احادیث پیش کی گئی ہیں وہ ان کے فضل و کمال اور کرامت و سبقت کی دلیل ہیں مگر ان کو یوں دلیل بنانا کہ ان مذکورین اسلاف کا ہی اجماع درست ہے دیگر افراد کا عقل سے تعلق نہیں رکھتا، نہ ہی شریعت سے۔

مذکورہ تفصیل کے بعد اب شارح کی عبارت پڑھ لیجئے۔ خواہ مدینہ والوں کا اجماع ہو یا خاندان رسول کے لوگوں کا اجماع ہو یا صحابہ اور ان کے عصریوں کا اجماع ہو سب برابر ہے۔

غرضیکہ تابعین اور تبع تابعین اور اس کے بعد قیامت تک کے صالح اور صاحب الرائے اہل علم اور دیگر جب جب بھی بالا شرطوں کے ساتھ اجماع ہوتے رہیں گے وہ دینی حجت و دلیل میں شمار ہوتے رہیں گے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ہمارے دور میں قادیانیوں کے غیر مسلم اقلیت ہونے پر امت کے اکابرین کا اجماع و اتفاق اس کی ایک اچھی مثال ہے۔

اجماع کے متعلق باقی تفصیلات ہم اپنے اسباق میں پیش کریں گے۔ وما توفیقی الا باللہ

وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ أَيْ الْأَصْلُ الرَّابِعُ مِنَ الْأُصُولِ الشَّرْعِيَّةِ لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هٰذِهِ الْأُصُولِ الثَّلَاثَةِ وَكَانَ يَنْبَغِيْ أَنْ تُقَدَّمَ بَحْثُ الْعَقْلِ كَمَا قَدَّمَهُ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَغَيْرُهُ لِيُخْرِجَ الْقِيَاسَ الشَّرْعِيَّ وَالْعَقْلِيَّ وَلٰكِنَّهُ اكْتَفٰى بِالشُّهْرَةِ فَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ قِيَاسُ حُرْمَةِ اللِّوَاطَةِ عَلٰى حُرْمَةِ الْوَطْئِ فِيْ حَالَةِ الْحَيْضِ بِعِلَّةِ الْأَذَى الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ وَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ السُّنَّةِ قِيَاسُ حُرْمَةِ تَفَاضُلِ الْجَصِّ وَالنُّوْرَةِ بِعِلَّةِ الْقَدْرِ وَالْجِنْسِ عَلٰى حُرْمَةِ الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيْرُ بِالشَّعِيْرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا وَنَظِيْرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْإِجْمَاعِ قِيَاسُ حُرْمَةِ

أُمِّ الْمَزْنِيَّةِ عَلَى حُرْمَةِ أُمِّ أَمَتِهِ الَّتِي وَطِئَهَا الْمُسْتَفَادَةِ مِنَ الْإِجْمَاعِ بِعِلَّةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْبَعْضِيَّةِ۔

ترجمہ والاصل الرابع القیاس الخ اور چوتھی دلیل قیاس ہے یعنی چوتھی دلیل ان تینوں کے بعد احکام شرع کے لئے وہ قیاس ہے جو ان تینوں سے ماخوذ ہو۔

وکان ینبغی ان یقیدہ الخ مصنف المنار کے لئے مناسب تھا کہ القیاس کو المستنبط من ھذہ الاصول الثلثۃ سے مقید کر دیتے جس طرح امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے مقید کیا ہے تاکہ قیاس شبہی اور قیاس عقلی کی تعریف سے خارج ہو جائے لیکن مصنف نے شہرت پر ہی اکتفا کیا ہے۔

فنظیر القیاس المستنبط من الکتاب الخ اور اس قیاس کی مثال جو ماخوذ ہے حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ علت قدر و جنس (کے اتحاد) کی بنا پر جص اور نورہ کے تفاضل کی حرمت کو ان اشیاء ستہ کی حرمت پر قیاس کرنا جن کی حرمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول الحنطۃ بالحنطۃ الخ سے ثابت اور مستفاد ہے (اور حدیث رسول میں مذکور چھ چیزیں یہ ہیں یعنی گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونا کو سونے کے بدلے اور چاندی کو چاندی کے بدلے برابر فروخت کرو اور نقد بنقد بیچو، تو دیکھو اور زیادتی ربوا ہے یعنی سود ہے۔ جص عمارت میں لگنے والے چونے کو اور نورہ اس چیز کو کہتے ہیں جس سے بدن کے بال صاف کئے جاتے ہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ چونہ قلعی کو نورہ کہتے ہیں۔

ونظیر القیاس المستنبط من الاجماع الخ اور اس قیاس کی نظیر (مثال) جو اجماع سے مستنبط (ماخوذ) ہے جزئیت و بعضیت کی علت کی بنا پر ام مزنیہ (یعنی جس عورت کے ساتھ کسی نے زنا کیا ہے تو مزنیہ کی ماں) کے ساتھ نکاح کے حرام ہونے کو قیاس کرنا، ام امت کے ساتھ نکاح کی حرمت پر (ام امت باندی کی ماں) تشریح اس کی یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس باندی ہے اور اس باندی کی ماں بھی ہے وہ بھی اس کی باندی ہے، اگر اس شخص نے باندی سے وطی کر لی تو اس باندی کی ماں سے جو اگرچہ اس شخص کی باندی ہے وطی جائز نہیں ہے بلکہ حرام ہے اسی پر قیاس کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کر لیا تو یہ اس کی مزنیہ ہوگی جس سے اس نے زنا کیا ہے اگر یہ زانی چاہے کہ میں مزنیہ کی ماں سے نکاح کر لوں تو نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ زنا کرنے کے بعد مزنیہ اگرچہ اجنبیہ ہے مگر جزئیت و بعضیت کا رشتہ خواہ بطریق حرام ہی قائم ہو گیا ہے اس لئے مزنیہ کی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے۔

بیان لغت القیاس کسی چیز کو اس کے نمونہ پر اندازہ کرنا جیسے بولتے ہیں قاس الثوب بالمتر یعنی کپڑے کے حصول کا میٹر سے اندازہ کرنا، نیز برابری کے لئے اس کو استعمال کرتے ہیں جیسے زید لا یقاس بعمرو زید عمرو کے برابر قرار نہیں دیا جا سکتا، یہ معنی اندازہ کے

مفہوم میں داخل ہے کیونکہ کسی چیز کا اس کے نمونہ پر اندازہ کرنا، نمونہ اور اس چیز کے درمیان برابری ثابت
کرتا ہے۔ الرابع۔ اسم فاعل یعنی چوتھا، چوتھی۔ تنعت عَنْهُ بِالْمُنْقَطِعِ سے چوتھے دن بخار
آتا ہے (ف) رَبَعَ یَرْبَعُ رَبْعًا، تربیعُ الرَّبیعِ نہایت سرسبز و کم ہونا۔ الْمُسْتَنْبَطُ: اسم مفعول (استفعال)
استنباط سے، کنویں سے پانی نکالنا بولتے ہیں اِسْتَنْبَطْتُ یعنی اِسْتَخْرَجْتُ الْمَاءَ مِنَ
الْعَیْنِ، نیز کہتے ہیں زید مستنبط الماء ہے یعنی جب کوئی کنویں سے پانی نکالے۔ یہاں اس کا
مرادی معنی مستعمل ہوتا ہے وہ یہ کہ استنباط دلائل سے مسائل برآمد کرنے کے لئے بولا جاتا ہے
اس کے مرادی اور لغوی معنی میں انکھو مناسبت تھی جس کی وجہ سے استعمال ہونے لگا اس لفظ کو
مرادی معنی کے لئے مستعار لیا گیا ہے کیونکہ جس طرح کنویں سے پانی نکالنے میں آدمی کا سانس
اکھڑنے لگتا ہے اور اس کو گراں بار محنت اٹھانی پڑتی ہے اسی طرح جب آدمی اپنی بھرپور ذہنی توانائی
اور پوری دماغی طاقت سے نصوص سے معانی تک پہنچتا اور حدیث سے ان کی تہہ تک رسائی حاصل کرتا
ہے تو اس کو بھی بے پناہ کلفت و محنت اٹھانی پڑتی ہے۔

بادی النظر میں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ پھر تو استخراج کا مشہور و متداول لفظ استعمال
کرنا مناسب تھا جب کہ معنا دونوں میں اتحاد مفہوم ہوتا ہے۔ پس مصنف نے استخراج کو نظر انداز کر کے کیا استنباط
کیوں لایا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ معنا اتحاد کا لفظ تو فقط ہے، رہی بات استنباط لانے کی تو اس میں جس
محنت و مشقت و کلفت کی جانب اشارہ ہو جاتا ہے وہ استخراج میں نصیب نہیں ہوتا، اور اسے لانے میں
بھی اشارہ منظور تھا تاکہ معلوم ہو جائے کہ جن نصوص سے شرعی معانی و مرادیں ظاہر کی ہیں ان
میں انھیں بڑے پاپڑ بیلنے پڑے ہیں، ہمیں جو نعمت فقہی اور معانی الاستنباط کی بدولت ہمارے ان اکابر
علماء کی قدردانی کے لئے نشان راہ ہیں اور نصوص میں انہماک نے ان کی عزتوں کو چہار دانگ عالم
اور ان کے مراتب امت کے ہر طبقے کے مراتب سے بدرجہا بلند ہو گئے (اللہ ان اکابرین و مشائخ دامت
پر انوار کی بارش فرمائے آمین)۔ نیز استنباط لانے سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جس طرح جسم و ظاہر کی زندگی
پانی سے برقرار ہے ٹھیک اسی طرح روح اور روحانی زندگی علم کے فیض سے باقی ہے۔

التقیید: رسی یا زنجیر کوئی اور دوسری چیز جس سے جانور کو باندھتے ہیں تاکہ بھاگنے نہ پائے، اور
اصطلاح میں قید لگانا کسی چیز کو اپنی جنس سے بھاگنے یا شامل ہونے سے روک دیتا ہے، یا اس کی جنس کو
اسکے ساتھ شمول و دخول سے باز رکھنا، نیز مصنف کا اپنی مراد کو متعین کرنا، تقییدًا کہلاتا ہے اس کو
تقابل الاطلاق سے کہا جاتا ہے یُقَیِّدُ تَقْیِیدًا (تفعیل) سے مصنف کا اپنے کلام کی غرض اور اس کے
مرادی معنی کو متعین کر دینا جہاں اطلاق ممکن ہوگا وہیں تقیید بھی ممکن ہو سکے گی۔ التشبیہ: کسی چیز
کی طرح، ایک جیسی دو چیزوں کے لئے تقریبًا بولتے ہیں۔ (مصنف) (اقول) کلمات قناعت کرتا ہے

موجود ہے اس کو قیاس مناسب بھی کہتے ہیں، تیسری قسم قیاس شبہ: یہ وہ قیاس ہے جس میں شریعت کے حکموں کے اندر اصل اور فرع کے درمیان ظاہراً در صورت کے لحاظ سے مشابہت پائی جاتی ہو اس قیاس کے لئے ضروری ہے کہ فرع ایسی دو اصلوں کے درمیان گردش کر رہی ہو کہ ایک تو تین وصفوں میں مشابہت رکھتی ہو اور دوسری طرف دو وصفوں میں مشابہت کی حامل ہو اس صورت میں فرع کا حکم اس اصل سے جوڑ دیا جاتا ہے جو دونوں میں مشابہت کے اندر بڑھی ہوئی ہو اور وہ تین وصفوں میں مشابہت رکھنے والی اصل ہے، ہم اس کی مثال میں غلام کو پیش کرتے ہیں یہ آزاد انسان سے اس اعتبار سے مشابہت رکھتا ہے کہ یہ بھی آدمی ہے، یہ بھی مخاطب ہے، آزاد کی طرح اس سے بھی ثواب اور عقاب متعلق ہیں اور حیوانات اور جانوروں سے اس معنی کر مشابہت رکھتا ہے کہ جس طرح وہ مال متقوم ہیں یہ بھی مال متقوم ہے، ان کو بیچا جا سکتا ہے اسے بھی بیچا جاسکتا ہے، یہاں حکم اسی معنی سے متعلق ہوگا جو زیادہ اوصاف میں مشابہت رکھتی ہے، چوتھی قسم قیاس طرد: یہ وہ قیاس ہے جس کے اندر اصل اور فرع میں مطرد معنی پایا جاتا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ مسئلہ حکم کی علت بیان کر دی جائے، تو وہ چیز لازم آجائے جو اس مسئلہ حکم کو لازم آجاتی ہے جیسے امام علی بن محمد الشہیر بفخر الاسلام نے اس کی یہ مثال دی ہے سر کے مسح کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ وضو کا رکن ہے اور وضو کے ارکان جیسے چہرا، ہاتھ وغیرہا کا تین تین مرتبہ دھونا مسنون ہے، لہٰذا سر کا مسح بھی تین مرتبہ مسنون ہونا چاہئے، یہ قیاس منطقیوں کے مباحث حجت کی پہلی قسم قیاس کی ایک متبادل یا تقریباً وہی شکل ہے، کیونکہ ان کے یہاں قیاس اس قول کو کہتے ہیں جو ایسے چند مقدمات سے بنا ہو کہ اگر ان کو مان لیا جائے تو لامحالہ ایک دوسرے قول کا ماننا لازم ہو جائے گا جیسے یہ مثال، عالم حادث ہے کیونکہ وہ تغیر پذیر ہے اور ہر تغیر پذیر حادث ہے اس سے لازم آیا کہ عالم بھی حادث ہے۔

ماتن کے قول الاصل الرابع القیاس چوتھی اصل قیاس ہے سے مفہوم ہوتا ہے کہ قیاس کے اندر اس کی مذکورہ بالا چاروں قسمیں داخل ہیں، حالانکہ احناف کے نزدیک ایسا نہیں ہے اس لئے کہ امام اعظم ابوحنیفہ اور ان کے مقلد نے تصریح فرمادی کہ قیاس شبہ اور قیاس لغت یا مناسبت باطل ہیں قیاس طرد میں ائمہ احناف مختلف الرائے ہیں بعض تو فرماتے ہیں کہ یہ درست ہے مگر یہ قول خود درست نہیں ہے اور اکثر احناف نے اس کا بھی انکار فرمایا ہے، ابو زید کبیر علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ قیاس موثر یعنی شرعی تو حجت ہے مگر باقی تینوں حجت اور دلیل نہیں بن سکتے، اور امام فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی علیہ الرحمہ نے تو طردیت کے رد و رد کے لئے مستقل ایک باب قائم فرمایا ہے۔

حاصل کلام یہ کہ قیاس شرعی کے علاوہ کوئی قیاس ہمارے نزدیک معتبر نہیں ہے لہٰذا ماتن کو القیاس کے بعد المستنبط من ھذہ الاصول الثلثۃ کی قید بڑھا دینی چاہئے تھی اس لئے کہ تینوں مذکورہ

اصول سے نکلنے والا قیاس وہی ہے جو قیاس شرعی کہلاتا ہے اور حنفی ائمہ اسی کو معتبر سمجھتے ہیں اس
قید سے ان لوگوں کے مذہب کی تردید ہو جاتی ہے جو شرعی قیاس کے علاوہ مذکورہ تینوں قیاسوں کو بھی
دلیل مانتے ہیں جیسا کہ امام موصوف فخر الاسلام بزدوی علیہ الرحمہ نے اپنی معرکۃ الآراء کتاب اصول بزدوی
میں قیاس کی تعریف فرماتے ہوئے اس قید کو ملحوظ رکھا ہے، فرماتے ہیں والاصل الرابع القیاس
بالمعنی المستنبط من هذه الاصول چوتھی اصل قیاس ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ انھیں اصول سے
مستنبط کیا۔

شارح نکتہ آگے سے ان کو دفاع کر رہے ہیں اس دفاع کو آپ اعتراض کا جواب کہہ لیں یا
خود سمجھ لیں۔ فرماتے ہیں کہ قیاس مطلق بولنے سے اسی قیاس کی طرف ذہن دوڑے گا جو مشہور ہے اور تمام
اہل علم جانتے ہیں کہ قیاس کی شہرت یافتہ قسم وہی ہے جسے مؤثر قیاس یا شرعی قیاس کہا جاتا ہے، یہ
چونکہ مشہور تھا اس لئے ماتن نے اس کی شہرت پر قناعت کرتے ہوئے مستنبط کی قید بڑھانے سے بے نیازی
کا اظہار کیا۔

ہمارے حنفی ائمہ و اکابرین کے یہاں وہی قیاس معتبر ہے جو شرعی ہے یعنی جو تینوں اصول کتاب سنت
یا اجماع میں سے کسی ایک سے نکالا ہوا ہو اور شارح نظیر القیاس سے سب کی مثال بیان کر رہے ہیں۔
فرماتے ہیں کتاب اللہ سے مستنبط قیاس۔ لواطت کے حرام ہونے کا قیاس ہے کیونکہ اللہ عزوجل نے ایک اصل بیان کیا
حیض کی حالت میں اللہ نے وطی یعنی ہمبستری حرام کر دی۔ فرمایا یسئلونک عن المحیض قل هو
اذی فاعتزلوا النساء ولا تقربوهن حتی یطهرن۔ لوگ آپ سے حیض کے متعلق دریافت کرتے
ہیں، آپ بتا دیجئے کہ وہ گندگی ہے لہذا تم عورتوں سے دور رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہو لیں ان کے قریب
مت جاؤ۔ حالانکہ اپنی بیوی سے وطی جائز تھی مگر اس کی علت (معنی مؤثر) یعنی حیض کی گندگی ہے
اس لئے اس حالت میں وطی حرام ہوگی، یہ حکم منصوص ہے اس کی حرمت اصل یعنی کتاب اللہ سے ثابت
ہے اب اسی سے ہم لواطت کی حرمت نکالتے ہیں اس معنی کر کہ لواطت پاخانہ کے مقام میں کی جاتی ہے،
اور سب جانتے ہیں کہ پاخانہ کی جگہ بھی دبر گندی جگہ ہے، لہذا یہ بھی حرام ہوگا، یہ ہے مستنبط جسے قیاس کیا
گیا اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے، اور سنت یعنی حدیث سے مستنبط قیاس کی مثال چونے اور
چونے میں سود کے جاری ہونے اور مٹھو زنا کے حرام ہونے کا قیاس ہے[۱]۔ سنت (حدیث) میں ایک
اصل ہے وہ یہ کہ چھ چیزوں میں جب لین دین ہو تو برابر سرابر ہو، ہاتھ در ہاتھ ہو اور کمی بیشی نہ ہو اگر کمی
بیشی یعنی تفاضل ہوا تو یہ سود ہوگا جو حرام ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الحنطة بالحنطة
والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً

---

۱ مثلاً ایک بوری گیہوں کے بدلے دو بوری لینا یا دینا سود میں داخل ہے اور حرام ہے۔

بمثل یداً بید والفضل ربوا۔ تم گیہوں کا گیہوں کے بدلے جَو کا جَو کے بدلے کھجور کا کھجور کے بدلے نمک کا نمک کے بدلے، سونے کا سونے کے بدلے اور چاندی کا چاندی کے بدلے جب تبادلہ کرو اور خرید و فروخت کرو تو لینے اور دینے میں برابری کا خیال رکھو، نیز ادھار بھی اور فضل اور زیادتی نہ ہونے پائے کیونکہ یہ سود ہے۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ جب ایک ہی جنس کی چیز ہو جیسے گیہوں گیہوں کے بدلے یا جو وغیرہ اور وہ قدری چیز ہو یعنی تول کر یا ناپ کر فروخت کی جاتی ہو تو ایسی ہم جنس و ہم قدر چیزوں میں لین دین برابر کے ساتھ کیا جاتا ہے مثلاً ایک کلو گیہوں کے بدلے ایک ہی کلو گیہوں دیا پایا جائے زیادہ و کم اگر ہوگا تو حرام ہوگا، اور حرمت کی علت (وہ معنی جس کی وجہ سے یہ حرمت آئی) چیز کا قدری اور جنسی ہونا ہے۔ یہ حکم منصوص ہے اس کی حرمت اصل یعنی سنت سے ثابت ہے، اب اسی سے ہم چُونے اور چُونے کی حرمت نکالتے ہیں، ہم کہتے ہیں کہ چونا بھی قدری چیز ہے تول سے یا ناپ سے اس کا تبادلہ کیا جاتا ہے اور جب چونا چونے کے بدلے یعنی اپنی جنس کے بدلے بدلا جاتا ہے تو ہم جنس بھی ہو جائیں گے، لہٰذا یہاں قدر و جنس میں مشترک ہونا پایا گیا اور یہ سب جانتے ہیں کہ جو چیز قدر و جنس میں متحد ہو اس میں کمی بیشی حرام ہوتی ہے، لہٰذا چونے اور چونے کے باہمی تبادلے میں بھی کمی بیشی حرام ہوگی۔ چونے اور چونے کی حرمت مقیس (جسے قیاس کیا گیا) ہے اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے۔ اور اجماع سے مستنبط قیاس کی مثال زنا کی گئی عورت کی ماں کے حرام ہونے کا قیاس ہے، اجماع میں ہمیں ایک اصل ملتی ہے۔ وہ یہ کہ جس باندی سے اس کے آقا نے ہمبستری کرلی ہے، اس کی ماں سے آقا کے لئے عورت مرد کے تعلقات رکھنا حرام ہے اس پر اجماع ہو گیا۔ یہاں سے ہمیں معلوم ہوا کہ جب جزء اور بعض کا معنی پایا جائے گا تو وہاں حرمت آجائے گی، جیسے باندی اپنی ماں کا جز ہے اور بعض بھی لہٰذا باندی سے جس کا عورت مرد کا تعلق ہو گیا ہے، اس کی ماں اس کے لئے حرام ہوگئی، یہاں حرمت کی علت (یعنی جس بات نے حرام ہونے میں اثر کیا) جزء اور بعض کا پایا جانا ہے، یہ حکم منصوص ہے اس کی حرمت اصل یعنی اجماع سے ثابت ہے، اب اسی سے ہم اس عورت کی ماں کی حرمت نکالتے ہیں جس سے زنا کیا گیا ہے، ہم کہیں گے کہ زنا کی گئی عورت اپنی ماں کا جزء اور بعض ہے، اور یہ معلوم ہے کہ جہاں جزء اور بعض کا معنی یا وصف پایا جائے وہاں حرمت آجاتی ہے لہٰذا جس نے کسی عورت سے زنا کیا اس کی بھی ماں اس زانی کے لئے حرام ہوگی۔ زنا کی گئی عورت کی ماں کی حرمت مقیس (جس کو قیاس کیا گیا) ہے اس کی حرمت قیاس سے ثابت ہے۔

وَاِنَّمَا اَوْرَدَ بِهٰذَا النَّمَطِ وَلَمْ يَقُلْ اِنَّ اُصُوْلَ الشَّرْعِ اَرْبَعَةٌ اَلْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ لِيَكُوْنَ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ الْاُصُوْلَ الْاُوَلَ قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ ظَنِّيٌّ وَهٰذَا بِاعْتِبَارِ الْاَغْلَبِ وَالْاَكْثَرِ وَاِلَّا فَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ مِنْهُ الْبَعْضُ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ كَالْقِيَاسِ

بعلة منصوصة قطعي ولأنه لما قال والأصل كان مرادا على منكري القياس قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان دالا على أن مرتبته بعد الأصول الثلاثة فما دام كان الحكم موجودا في واحد من الثلاثة لم يحتج إلى القياس ثم لا بأس أن يكون هذه الأصول فروعا لشيء آخر لأنها كلها أصول بالنسبة إلى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله والإجماع فرع للداعي والقياس فرع للمستنبط۔

ترجمہ وانما اورد بصیغۃ النمط الخ اور مصنف المنار نے چاروں اصولوں کو اسی طرز پر بیان فرمایا ہے یعنی تین اصول ایک ساتھ اور قیاس کو علیحدہ والرابع القیاس کہہ کر بیان کیا ہے۔ اور اس طرح نہیں بیان کیا کہ اصول شرع کے چار ہیں، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ مصنف نے آگاہ کرنا چاہا ہے کہ تین اصول (کتاب، سنت اور اجماع) قطعی ہیں اور قیاس یعنی چوتھا اصول ظنی اور غیر یقینی ہے تین اصول کہ قطعی اور قیاس کا ظنی غیر یقینی ہونا اکثری اور اغلب ہے۔

والا فالعام المخصوص منہ البعض: ورنہ تو کتاب اللہ میں عام مخصوص البعض ظنی ہوتا ہے قطعی نہیں ہوتا۔ اسی طرح سنت میں حدیث رسول جو خبر واحد ہو وہ بھی ظنی ہے قطعی نہیں

والقیاس بعلۃ منصوصۃ قطعی :- ایسے ہی وہ قیاس جس کی علت منصوص ہو وہ ظنی نہیں بلکہ قطعی ہوتا ہے اسی لئے کلی فیصلہ قطعی یا ظنی ہونے کا نہیں دیا جا سکتا۔

ولانہ لما قال والاصل الخ اور قیاس کو علیحدہ بیان کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جب مصنف نے والاصل کہا تو منکرین قیاس پر صراحت کے ساتھ رد ہو گیا۔ اور جب مصنف نے الرابع کہا تو معلوم ہوا کہ قیاس کا درجہ پہلے تینوں کے مقابلے میں چوتھا درجہ ہے اور ان تینوں کے بعد ہے لہذا جب تک ان تینوں میں حکم موجود ہوگا اس وقت تک قیاس پر عمل کرنے کی احتیاج نہیں ہے۔

ثم لا باس بان یکون ہذہ الاصول فروعا الخ پھر اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ یہ اصول کسی دوسری چیز کے لئے فروع ہوں۔ اس لئے کہ یہ سب بہ نسبت حکم کے اصول ہیں پس کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ دونوں اللہ اور اس کے رسول کی تصدیق کی فرع ہیں اور اجماع داعی کی فرع ہے، اور قیاس ان تینوں کی فرع ہے۔

بیان لغت اورد مصدر افعال، ایراد پیش کرنا، تصریح کرنا، ذکر کرنا۔ النمط طریقہ، روش، قسم، طرز، بولتے ہیں علی ہذا النمط اس طریقہ پر، اس طرز پر۔ لیس عندہ نمط من العلم یعنی اس کو کوئی قسم علم حاصل نہیں ہے، ہم علی نمط واحد وہ ایک ہی طرح کے یا روش کے

پر قیاس کے ہیں، جمع أنفُسٌ نفُوسٌ (تفعیل) بکنا اور علی کرنا، رہبری کرنا (انفعال) وہ لوگ جن کا معاملہ ایک ہو۔ قطعیۃ اسم منصوب، معنی یقینی، جس میں شبہ کی مجال نہ ہو۔ ظنی اسم منصوب، معنی وہ جو یقینی نہ ہو، وہ جو شک کا اثر رکھتا ہو۔ ردّ علی لحن، تردید کرنا۔

تشریح عبارات

شارح ماتن کی عبارت "والاصل الرابع القیاس" الخ کی توجیہ فرما رہے ہیں۔ ماتن نے بعض جلیل القدر اصول علماء کے برعکس یہاں منفرد اسلوب اپناتے ہوئے تینوں اصولوں کتاب، سنت، اجماع کو ایک ساتھ بیان کیا اور قیاس کو الگ لائے۔ موصوف نے بعنوان اصول الشرع اربعۃ الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس نہیں کہا بلکہ تینوں اصول اور قیاس کی ایسی تعبیر کی گئی جس سے اصول ثلثہ اور قیاس کے اصل ہونے میں فرق پیدا ہوگیا۔ علامہ جیون کہتے ہیں انہوں نے یہ طرز چند باتوں کی طرف اشارہ کرنے کے لئے اختیار فرمایا ہے۔ پہلی بات مخاطب کو آگاہ کرنا ہے کہ پہلے تینوں اصول قطعی اور یقینی ہیں اور قیاس ظنی ہے۔ تینوں اصولوں کا قطعی اور یقینی اور قیاس کا ظنی ہونا کلی نہیں ہے بلکہ اکثر اور بیشتر ایسا ہوتا ہے کہ اصول ثلثہ قطعی اور قیاس ظنی ہوتا ہے۔ بعض مرتبہ تینوں اصول ظنی ہوتے ہیں، اور قیاس قطعی ہوجاتا ہے، مثلاً وہ عام جو کتاب اور سنت سے ثابت ہو قطعی ہوگا مگر جب اس قطعی عام کے بعض افراد خاص کر لئے جائیں تو یہی قطعی ظنی بن جائے گا۔ اس کو قرآن شریف کی اس آیت سے سمجھئے "وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا" اللہ تعالیٰ نے بیع (خرید و فروخت) کو جائز رکھا اور ربا (سود) کو ناجائز قرار دیا۔ آیت بالا میں البیع کا لفظ عام ہے، اس کا عام ہونا یوں ظاہر ہوا کہ اس پر الف لام جنسی داخل ہے جو بتلا رہا ہے کہ بیع میں عموم ہے ہر طرح کی بیع جائز ہے۔ مگر اللہ رب العزت نے ربا کو اس سے خاص کرکے حرام قرار دیا اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ البیع اپنے عموم پر باقی نہیں رہا اور جو عام اپنے عموم پر باقی نہ رہے وہ ظنی ہوجاتا ہے۔ مذکورہ عام کتاب اللہ سے ثابت ہوا تھا اور معلوم ہے کہ کتاب اللہ قطعی الاصل ہے مگر بعض افراد کو خاص کر لئے جانے کے بعد کتاب اللہ جو قطعی اصل تھی قطعی نہ رہی بلکہ ظنی ہوگئی، یہی بات اس عام میں بھی پائی جائے گی جو حدیث سے ثابت ہو اور اس کے بعض افراد خاص کر لئے جائیں، گو حدیث ایسی اصل ہے جو قطعی ہے مگر بعض افراد کے خاص کر لئے جانے کی وجہ سے یہ اصل ظنی ہوجاتی ہے، لہٰذا واضح ہوگیا کہ کتاب اللہ سنت رسول اللہ کا قطعی الاصل ہونا دائمی نہیں بلکہ اکثری ہے۔ اسی طرح خبر واحد ظنی ہے ماتن نے اپنی کتاب میں آگے چل کر بیان کیا ہے کہ خبر واحد اس حدیث کو کہتے ہیں جسے ایک یا دو راوی یا اس سے زیادہ روایت کرتے ہوں جب خبر واحد کا مشہور اور متواتر سے کم درجہ ہونا واضح ہوگیا تو اس میں عدد کی قید کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ خبر واحد یا مشہور حدیث ہے اور حدیث جیسا کہ معلوم ہے قطعی اصل

لہ جیسے صاحب حسامی کما فی حاشیۃ نور الانوار۔

ہے، مگر یہی حدیث جب شہرت اور تواتر کی حدوں تک نہ پہونچے اور اس کے راویوں کی تعداد وہی ہو جیسے ہم نے ذکر کیا تو یہ قطعی الثبوت نہ رہ کر ظنی ہو جاتی ہے۔ معلوم ہوا کتاب و سنت (حدیث کا) قطعی الاصل ہونا دوام کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض مرتبہ یہی قطعی الاصلیں ظنی بن جاتی ہیں اور وہ اصل جو ظنی ہو قطعی بن جاتی ہے جیسے قیاس اصل ہے (اور) ظنی اصل ہے مگر یہی ظنی اصل منصوص علت کی وجہ سے قطعی اصل بن جاتی ہے، منصوص علت کا معنی یہ ہے کہ مقیس علیہ میں جو صفت پائی جارہی ہو وہی علت مقیس یعنی فرع میں موجود ہو اسی کو علت منصوصہ کہتے ہیں اور علت منصوصہ کی وجہ سے قیاس قطعی ہو جاتا ہے اس کی مثال ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، مختصراً دوبارہ بیان کرتے ہیں۔ لواطت کے حرام ہونے کو حیض کی حالت میں ہمبستری کے حرام ہونے پر گندگی کی علت کی وجہ سے قیاس کرنا۔ یہ گندگی کی علت اللہ رب العزت کے فرمان قل ھو اذی (آپ فرما دیجئے کہ حیض گندگی ہے) میں موجود ہے اذی کا لفظ نص یعنی کتاب اللہ میں آگیا۔ وہی اذی (گندگی) لواطت یعنی مقیس میں موجود ہے جسے ہم فرع کہتے ہیں لہذا یہ قیاس منصوص علت پر مبنی ہوا، یہیں سے واضح ہو گیا کہ قیاس ظنی الاصل ہونے کے باوجود علت منصوصہ کے سبب یقینی اور قطعی ہو جاتا ہے، معلوم ہوا کہ قیاس کا ظنی ہونا دائمی نہیں بلکہ کبھی کبھی ہے یعنی کبھی کبھی قیاس یقینی ہو جاتا ہے، شارح نے اپنی بات کی دلیل پیش کر دی کہ تینوں اصول اکثر و بیشتر یقینی اور کبھی کبھی ظنی ہوتے ہیں اور قیاس زیادہ تر ظنی اور کبھی کبھی یقینی ہوتا ہے۔

ماتن نے اپنے منفرد اسلوب سے مخاطب کر کے دوسری بات جتلائی اس کی طرف شارح وَفِیْ قَوْلِہٖ الاصل کہہ کر متوجہ ہو رہے ہیں، فرماتے ہیں، قیاس کی تعریف میں الاصل لا کر مصنف نے ان لوگوں کے اقوال کو رد کیا ہے جو قیاس کو نہیں مانتے اور قیاس کو شریعت کی ایک اصل ماننے سے انکار کرتے ہیں، ماتن نے تعریف میں الاصل لا کر، کھلے بندوں اور بالقصد قیاس کا انکار کرنے والوں کا رد کر دیا، الاصل کے بعد متصلاً الرابع لا کر واضح کر دیا کہ قیاس کا چوتھا درجہ ہے، پہلا درجہ کتاب اللہ کا، دوسرا درجہ سنت رسول اللہ کا تیسرا درجہ اجماع کا اور چوتھا قیاس کا ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ تینوں، کتاب، سنت، و اجماع میں سے کسی ایک میں جب تک حکم پایا جائیگا تب تک قیاس کی طرف رجوع نہ کیا جائیگا اور نہ ہی قیاس کی ضرورت پڑے گی البتہ اگر تینوں اصولوں میں سے کسی ایک میں حکم موجود نہ ہو تو قیاس کا تعاون لیا جائیگا ایسی صورت میں قیاس ہی کے ذریعہ حکم ظاہر کیا جائیگا۔

ماتن کے بیان سے ثابت ہو گیا کہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اصول ہیں اور ان کے ذریعے ثابت اور ظاہر ہونے والے حکم فروع ہیں مگر ایک اعتراض وارد ہوگا وہ یہ کہ کتاب کے متعلق بتلایا جاتا ہے کہ یہ فرع ہے اس کی اصل تصدیق باللہ یعنی اللہ رب العزت کو ماننا ہے، مقتضا یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے کتاب کو نازل کیا تو اللہ تعالیٰ اصل قرار پائے اور کتاب اس اصل کی فرع ٹھہری، یہی بات سنت کے متعلق بتلائی گئی کہ سنت فرع ہے اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ماننا اصل ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اصل ہے آپ ہی سے حدیثیں صادر ہوئی ہیں لہذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصل ثابت ہوئے اور سنت (حدیث) آپ کی فرع ثابت ہوئی کہ بات

ترجمہ وجہ۔ الحصر اور ان چاروں اصول کے منحصر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مستدل (استدلال کرنے والا) یا تو وحی الٰہی سے دلیل پیش کرے گا یا غیر وحی سے اور وحی یا متلو ہوگی یعنی اس کی تلاوت کی جاتی ہے۔ تو وہ کتاب اللہ ہے یا وحی غیر متلو ہوگی تو وہ سنت ہے یعنی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وصحبہ وسلم۔ اور غیر وحی: اگر کل مجتہدین کا قول ہو تو وہ اجماع ہے ورنہ پس قیاس ہے اور ہم سے پہلی شریعتیں یعنی شریعت اسلام سے پہلے کی شریعتیں تو وہ بضرورت اور احتیاط کی بنا پر کتاب اللہ اور سنت یعنی حدیث رسول کے ساتھ ملحق ہیں۔ اور لوگوں کا تعامل (یعنی صحابہ کا تعامل) تو وہ اجماع کے ساتھ ملحق ہے اور صحابی کا وہ قول جو مدرک بالعقل ہو تو وہ قیاس کے سبب سے ہے اور غیر مدرک بالقیاس سنت کے ساتھ ملحق ہے اور استحسان (یعنی قیاس خفی) اور اسی طرح کی دوسری دلیلیں قیاس کے ساتھ ملحق ہیں۔

بیان لغات وَجْهٌ وہ کلام جس کی طرف انسان توجہ دے، سبب، باعث، مقصود، وجہ ہیں۔ وَجْهُ الْكَلَامِ گفتگو کا مقصود، بات کا سبب یا باعث۔ اَلْحَصْرُ (مصدر) حَصَرَ (ن، ض) گھیرنا، کسی چیز کو کسی خاص مقدار یا کیفیت میں اس طرح مقید کر دینا کہ وہ اس سے نکل نہ سکے۔ اَلْمُسْتَدِلُّ دلیل بیان کرنے والا۔ استدلال۔ علی کے صلہ کے ساتھ نشان معلوم کرنا، پتہ دریافت کرنا۔ اور با کے صلہ کے ساتھ کسی بات کی دلیل بیان کرنا، کسی بات کا نتیجہ نکالنا۔ يَخْلُوْ خَلَا، يَخْلُوْ (ن) خُلُوًّا خلاء خالی ہونا، تنہا ہونا، کسی چیز سے خالی ہونا، اس سے چھٹکارا پا لینا، اور خالی نہ ہونا چھٹکارا نہ پانا۔ مرادی معنی ہوا کسی بات پر مجبور ہو جانا۔ تَمَسَّكَ بِشَيْءٍ کسی چیز سے چمٹنا، اس کو مضبوط پکڑنا۔ مرادی معنی سہارا لینا۔ اَلْوَحْيُ لکھا ہوا، پیغام، الہام، رمز و اشارہ، بولتے ہیں وَحَيْتُ إِلَى فُلَانٍ میں نے فلاں کو اشارہ کیا، اس کے پاس قاصد پیغامبر روانہ کیا۔ نبیوں کی طرف بھیجے گئے اللہ کے کلام کو بھی وحی کہتے ہیں، یہاں یہی مراد ہے، یہ درست ترین اور معروف معنی ہے۔ مَتْلُوٌّ وہ جسے پڑھا جائے۔ تَلَا (ن) تِلَاوَةً الْكِتَابَ وَغَيْرَهُ پڑھنا۔ غَيْرٌ اگر مصدر ہو تو تبدیلی اور اختلاف کے معنی میں، جب کہتے ہیں هٰذَا غَيْرُهُ تو اس کا معنی ہوتا ہے هٰذَا الشَّيْءُ يُغَايِرُ ذٰلِكَ الشَّيْءَ یہ چیز اس کے معارض یعنی اس سے الگ ہے یعنی اس میں غیریت پائی جاتی ہے، مطلب ہوا کہ ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف ہے۔ مُلْحَقَةٌ وہ چیز جسے کسی چیز سے ملا دیا جائے، با کے صلہ کے ساتھ آتا ہے اَلْحَقْتُهُ بِفُلَانٍ میں نے اسے فلاں سے ملا دیا، شریک کر دیا۔ تَعَامُلٌ بعض کا بعض کے ساتھ معاملہ کرنا۔ تعامل الناس لوگوں کے باہم معاملات، آپس کے معاملات۔ عَقَلَ الشَّيْءَ (ض) سمجھنا۔ شَيْءٌ يُعْقَلُ وہ چیز جو قرین عقل و قیاس ہو یا جسے سمجھا جا سکے، لوگ بکثرت معقول لاتے ہیں، جس کا معنی ہے سمجھا ہوا یا وہ جسے عقل کے لئے قابل قبول بتلایا جائے۔ اَلْاِسْتِحْسَانُ لغوی معنی کسی چیز کو اچھی سمجھنا اور اصولیوں کی زبان میں استحسان کہتے ہیں مجتہد کے دماغ میں ایسی دلیل کا آنا جس کی وجہ سے وہ جلی یا قیاس کے تقاضے سے خفی (پوشیدہ) قیاس کے تقاضے کی طرف متوجہ ہو جائے، یہی دلیل

خفی قیاس کا تقاضا ہوا کرنے کی جہت کو راجح ثابت کرے یا مجتہد کسی حکم کلی سے استثنائی حکم کی طرف مڑ جائے۔ استحسان کی صورت تب پیش آئے گی جب کوئی واقعہ پیش آئے جس کے متعلق نص یا حکم موجود نہ ہو، اور اس واقعہ میں دو ایسے پہلو ہوں جو ایک دوسرے سے مختلف ہوں ایک پہلو جلی یعنی ظاہر ہو جو ایک حکم کا تقاضا کرتا ہو اور دوسرا پہلو خفی یعنی غیر ظاہر ہو جو دوسرے حکم کا تقاضا کرتا ہو اور مجتہد کے دل میں ایسی دلیل پائی جائے جو غیر ظاہر پہلو کو راجح ثابت کرے جس کی وجہ سے مجتہد واقعہ کے ظاہری پہلو پر حکم لگانے سے رک جائے اور غیر ظاہری پہلو پر حکم لگا دے، اسی کو اہل شریعت کی زبان میں استحسان کہا جاتا ہے۔

تشریح عبارات حضرت الشارح علامہ جونپوری فرماتے ہیں، دین کے اصول وہی چار ہیں جنھیں ماتن نے بیان فرمایا۔ منشاء یہ ہے کہ استقراء یعنی تلاش و جستجو کے بعد ظاہر ہوا کہ شریعت کے وہ اصول اور دلیلیں جن سے احکام تک رسائی ہوتی ہے چار ہیں، جو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔ یہ چاروں اصول وہ ہیں جن سے استدلال کرنے میں تمام مسلمان متفق ہیں، شارح علام فرماتے ہیں یہ اصول چار کے عدد میں محصور اور منحصر ہوئے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حکم ثابت کرنے میں دلیل بیان کرنے والا جب بھی دلیل پیش کرے گا، ابتداءً اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ پہلی صورت یہ:۔ دلیل ایسے کلام سے پیش کی جائے جسے وحی کیا گیا ہے دوسری صورت یہ دلیل ایسے کلام سے پیش کی جائے جسے وحی نہیں کیا گیا ہے، دونوں مذکورہ صورتوں کی دو دو صورتیں اور ہیں، چنانچہ وحی شدہ کلام کی پہلی صورت یہ ہے کہ اس کی تلاوت کی جاتی ہو یعنی نماز میں اس کو پڑھنا جائز ہو اور حیض والی عورت، ناپاک شخص کے لئے ممنوع ہو، دوسری صورت یہ ہے کہ اس وحی شدہ کلام کی تلاوت نہ کی جاتی ہو یعنی اگر نماز میں اسے پڑھا جائے تو تلاوت کا فرض ادا نہ ہو سکے، اور وہ کلام جسے وحی نہیں کیا گیا اس کی بھی دو صورتیں ہیں، پہلی صورت یہ کہ غیر وحی شدہ کلام تمام لوگوں کی رائے سے ہو دوسری صورت یہ کہ غیر وحی شدہ کلام تمام لوگوں کی رائے سے ثابت نہ ہو، اگر حکم کی دلیل ایسے وحی شدہ کلام سے دی گئی ہے جس کی ہم تلاوت کرتے ہیں تو اسے کتاب یعنی قرآن شریف کہتے ہیں، اور جب حکم کی دلیل ایسے کلام سے دی جائے جو وحی شدہ ہو مگر نماز میں ہم اسے نہیں پڑھ سکتے تو اس کو سنت رسول یعنی حدیث شریف کہتے ہیں۔ اور حکم کی دلیل جب اس کلام سے دی جائے جو سرے سے وحی شدہ نہیں ہے، مگر اس کلام کی بنیاد پر صحیح رائے پر استوار رہے، اور وہ صحیح رائے تمام لوگوں کی رائے ہے تو ہم اسے اجماع کہیں گے اور جب حکم کی دلیل غیر وحی شدہ کلام سے دی جائے تو تمام لوگوں کی رائے سے نہیں بلکہ بعض لوگوں کی رائے سے ثابت ہے تو آپ اسے قیاس کہئے

ماتن کی تصریح سے معلوم ہوا کہ شریعت کے اصول چار ہیں، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس،

مگر ظاہر ہے یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ اس سوال کو ماتن نے اپنی شرح کشف الاسرار میں ذکر کیا ہے پھر اس کا جواب بھی دیا۔ سوال یہ ہے کہ اسلامی شریعت کے احکام مذکورہ چاروں اصولوں کے علاوہ دوسرے چند طریقوں سے بھی ثابت ہوتے ہیں مثال کے طور پر کبھی اللہ رب العزت قرآن شریف میں یا اللہ کے رسول حدیث پاک میں ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت کا حکم نقل کرتے ہیں اور بسا اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن یا حدیث میں ماضی کی شریعتوں کے بتلائے گئے احکام بجالانے کا ہمیں بھی مکلف بنایا جاتا ہے، اس سے واضح ہوا کہ پہلی شریعتوں سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں۔ لہٰذا انھیں بھی اصول قرار دینا چاہئے، اسی طرح لوگوں کے باہمی عمل سے بھی احکام ثابت ہوتے ہیں، اس کی مثال ہم یوں بیان کریں گے، فقہ میں قاعدہ بتلایا گیا ہے کہ ایسی چیز جس کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے جو موجود نہیں ہے لیکن وقت مقرر کئے بغیر ناپ دے کر اپنے جوتے بنواتے ہیں، دنیا کے بہت سارے لوگ ایسا کرتے ہیں حالانکہ جوتا معدوم ہوتا ہے مگر پھر بھی اس معاملے کو یہ کہہ کر جائز قرار دیا جاتا ہے کہ یہ لوگوں کا تعامل ہے تو معلوم ہوا کہ لوگوں کے باہمی عمل یعنی تعامل کو بھی اصول میں شامل کرنا چاہئے۔ اسی طرح صحابی کے قول سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے، صحابی کا فرمان کبھی قیاس کے مطابق یعنی معقول ہوتا ہے اور کبھی قیاس کے مخالف یعنی معقول نہیں ہوتا مگر اس سے حکم ثابت ہوتا ہے۔ لہٰذا صحابی کا فرمان بھی اصل ہونا چاہئے، اسی طرح کبھی کبھی حکم قیاس جلی کے برعکس، قیاس خفی یعنی استحسان سے ثابت ہوتا ہے، لہٰذا استحسان کو بھی اصل قرار دینا چاہئے، یہ چار اصول ہوئے (۱) ماضی کی شریعتیں (۲) لوگوں کا تعامل (۳) صحابی کا فرمان (۴) استحسان، اور پہلے چار اصول بتلائے جا چکے ہیں یعنی (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس، چار کو بھی ان میں شامل سمجھئے تو شریعت کے اصول آٹھ معلوم ہوتے ہیں اور آپ چار بتلا رہے ہیں، آخر ایسا کیوں ہے؟ شارح علامؒ (وَاَمَّا شَرَائِعُ مَنْ قَبْلَنَا) سے جواب دے رہے ہیں۔ فرماتے ہیں پہلی شریعت میں نازل کیا گیا حکم اگر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن میں بیان فرمایا ہے تو قرآن کے دوسرے دلائل کی طرح ماضی کی شریعت کا یہ حکم کتاب اللہ سے ملحق اور اسی میں شامل ہو جائیگا، اور اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا ہے تو سنت سے ملحق اور اسی میں شامل ہو جائیگا اور لوگوں کے باہمی تعامل سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ گویا اجماع سے ثابت ہوتا ہے اور اس اجماع کی نوعیت یہ ہے کہ وہ لوگوں کے تعامل سے اجماع بن جاتا ہے، جب کہ لوگوں کا تعامل اجماع ثابت کرنے والا ٹھہرا، تو یہ تعامل اسی اجماع کے ساتھ لاحق اور اسی میں شامل ہوگیا، اور صحابی کا فرمان اگر قیاس کے مطابق ہے تو قیاس میں داخل ہوجائیگا اور اگر قیاس کے مطابق نہیں ہے تو سمجھا جائیگا کہ اس صحابی نے رسول اللہ سے سنکر ایسا کہا ہے اور جو قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوا ہو وہ سنت ہوتا ہے، صحابی دین کے معاملہ میں اپنی طرف سے نہیں بول سکتا۔ لہٰذا اس کا وہ فرمان جو قیاس کے مطابق نہ ہو وہ اس احتمال کی بنیاد پر سنت میں شمار

کیا جائے گا کہ صحابہ نے اسے رسول ہی سے سن رکھا ہے۔ اور استحسان قیاس کی ایک قسم ہے اسلئے کہ قیاس کبھی ظاہر ہوتا ہے اور کبھی ظاہر نہیں ہوتا جو قیاس ظاہر ہو اس کو عام طور سے قیاس یا پھر قیاس جلی کہتے ہیں، اور جو قیاس ظاہر نہیں ہوتا مگر اس کی تاثیر باطنی قوی ہوتی ہے اس کو عام طور سے استحسان یا پھر قیاس خفی کہتے ہیں، اس بیان سے معلوم ہوگیا کہ استحسان قیاس ہی کی ایک قسم ہے، لہٰذا استحسان سے ثابت ہونے والا حکم قیاس میں داخل و شامل سمجھا جائے گا، جب معلوم ہوگیا کہ اقتدا کی تمام قسمیں کتاب یا سنت میں داخل ہیں اور لوگوں کا تعامل اجماع میں داخل ہے اور صحابی کا قول قیاس ہونے پر قیاس میں اور قیاس نہ ہونے پر سنت میں داخل ہے اور استحسان وغیرہ قیاس میں داخل ہیں تو اسلامی شریعت کے اصول کو کتاب، سنت، اجماع اور قیاس چاروں میں محصور کر دینا اور آٹھ کا چار سے کم کرنا درست ہے۔

ثُمَّ فَصَّلَ الْمُصَنِّفُ الْأُصُوْلَ الْأَرْبَعَةَ فَقَدَّمَ الْكِتَابَ وَقَالَ أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهٰذَا تَعْرِيْفُ كُلِّ الْكِتَابِ وَاللَّامُ فِيْهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذِكْرُهُ الَّذِيْ كَانَ مُضَافًا إِلَيْهِ لِلْبَعْضِ وَالْقُرْآنُ إِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ فَهُوَ تَعْرِيْفٌ لَفْظِيٌّ وَابْتِدَاءُ التَّعْرِيْفِ الْحَقِيْقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ إِلٰى آخِرِهِ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْءِ أَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُوْنِ فَهُوَ جِنْسٌ لَهُ وَمَا بَعْدَهُ فَصْلٌ بِلَا تَكَلُّفٍ فَالْمُنَزَّلُ احْتِرَازٌ عَنِ الْكُتُبِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُوْلِ احْتِرَازٌ عَنْ بَاقِي الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنْزَلُ يَجُوْزُ أَنْ يُقْرَأَ بِالتَّخْفِيْفِ أَيِ الْمُنْزَلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِأَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوْظِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا ثُمَّ نَزَلَ نَجْمًا نَجْمًا وَآيَةً آيَةً بِحَسَبِ الْمَصَالِحِ وَالْحَوَائِجِ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ لِأَنَّهُ كَانَ يُنْزَلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فِيْ كُلِّ شَهْرِ رَمَضَانَ جُمْلَةً وَيَجُوْزُ أَنْ يُقْرَأَ بِالتَّشْدِيْدِ لِأَنَّ نُزُوْلَهُ فِي الْوَاقِعِ كَانَ بِذٰلِكَ مُتَفَرِّقًا فِيْ مُدَّةِ النُّبُوَّةِ.

ترجمہ: ثم فصّل المصنف الاصول الاربعة الخ اس کے بعد مصنف المنار نے تفصیل وار الگ الگ چاروں اصول بیان کئے پس مقدم کتاب کو کیا اور فرمایا اما الکتاب فالقرآن المنزل الخ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے، یہ کل کتاب کی تعریف ہے اور اس میں لام عہد کا ہے اور معہود وہ

کتاب ہے جس کا ذکر سرخی میں آچکا ہے جو بعض کی طرف مضاف تھی (یعنی بعض الکتاب) اور قرآن اگر علم ہو جیسا کہ یہی مشہور لگتا ہے تو یہ کتاب کی تعریف لفظی ہے (تعریف لفظی یہ صرف لفظ کی شرح کی جاتی ہے) اور تعریف حقیقی کی ابتداء اس کے قول المنزل سے شروع ہوتی اور نقلا متواترا بلا شبہ پر ختم ہوتی اور اگر قرآن مفرد اسم مفعول کے معنی میں ہو یعنی ملایا ہوا ایک دوسرے کے ساتھ تو یہ بلا تکلف جنس ہے اور اس کے بعد فصل واقع ہے۔ پس المنزل (تشدید کے ساتھ) اور اس کے بعد والا فصل ہے۔ پس المنزل کی قید غیر آسمانی کتابوں سے اور علی الرسول کی قید بقیہ دوسری کتابوں سے احترازی ہے اور منزل دفعتاً اور منزل کو زاء کی تخفیف انزال سے منزل پڑھنا بھی جائز ہے جس کے معنی ہیں جو ایک ہی دفعہ میں اتارا گیا ہے۔ پھر تھوڑا تھوڑا آیت آیت کر کے حسب مصلحت و ضرورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے۔

اولانہ کان ینزل علیہ علیہ السلام۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ہر سال برابر رمضان میں (تجدید کے طور پر) ایک دفعہ کل کا کل اتارا جاتا تھا۔

ویجوز التخفیف او بالتشدید۔ اور المنزل کو زاء کی تشدید کے ساتھ بھی (منزل) سے منزل پڑھنا بھی درست ہے کیونکہ قرآن پاک کا نزول درحقیقت نزول بعد نزول یعنی متعدد دفعات میں ہوا ہے

بیانِ لغت

فَصَّلَ تفصیل سے، جب کلام کے لئے استعمال کریں مثلاً کہیں فصلت الکلام تو اس کا معنی ہوگا میں نے بات واضح کر دی، اور مطلق شئی کے لئے استعمال کریں یعنی یہ کہیں فصلت الشئی تو معنی ہوگا میں نے اس چیز کی ایسے چند اجزاء میں تشکیل دی جو باہم منظم اور امتیازی تشخص رکھتے ہیں یعنی یہ حصے آپس میں ممتاز ہیں فَصَّلَ کا مقابل اَجْمَلَ لاتے ہیں، کسی باب کو چند فصلوں میں تقسیم کرنے کے لئے بھی تفصیل کہتے ہیں۔ قَدَّمَ آگے کرنا، پہلے لانا، پہلے بیان کرنا، الکتاب (ن) لکھنا کتاب مصدر ہے لکھنے کے معنی میں، عام عادی استعمال میں کتاب اس چیز کے لئے بولتے ہیں جس میں لکھا جائے اس کے معنی خط، صحیفہ، فرض، حکم، فیصلہ، اندازہ کے ہیں، اس کی جمع کُتُبٌ (قُرُبٌ کے وزن پر) اور کُتُبٌ (اُذُنٌ کے وزن پر) آتی ہے، کتاب کا لفظ بغیر کسی انتساب کے مطلقاً بولیں گے تو وہ کتاب مراد ہوگی جو اللہ رب العزت کی جانب سے نازل شدہ ہو، اسی طرح الہامی کتاب کے لئے عام طور پر صرف کتاب استعمال کرتے ہیں اسی وجہ سے صرف انھیں لوگوں کو اہل کتاب کہا جائے گا جو آسمانی اور الہامی کتابوں کے حاملین اور متبعین ہوں۔ کتاب کے مغز کو ام الکتاب کہتے ہیں المنزل منزل کا معنی اتارنا چاہے انزال باب افعال سے ہو یا تنزیل باب تفعیل سے دونوں صورتوں میں متعدی ہوگا باب تفعیل سے لانے کی صورت میں منزل اپنے پہلے مفعول کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوگا اور دوسرے مفعول کی طرف علی کے واسطے سے متعدی ہوگا جیسا کہ کہتے ہیں نَزَّلَ اللّٰہُ کَلَامَہٗ عَلٰی اَنْبِیَائِہٖ اللہ نے اپنے نبیوں پر وحی اتاری، کبھی کبھی باب تفعیل سے دونوں مفعولوں کی طرف بلا واسطہ بھی متعدی ہوتا ہے

جیسے نَزَّلْنٰہُ تَنْزِیْلًا الخ تُمَّت، پہلے والے علماء کا قائم مقام سمجھا. باب افعال سے لانے کی صورت میں کبھی مفعول حذف کرکے اَنْزَلَ اللّٰہُ الْمَلَکَ بولتے ہیں اور کبھی دونوں مفعولوں کو لاتے ہیں اور دوسرے مفعول پر علیٰ داخل کر دیتے ہیں جیسے اَنْزَلْتُ حَاجَتِیْ عَلیٰ رَبِّیْ میں نے اپنے پروردگار سے اپنی ضرورتیا کی کفالت کی درخواست کی۔ انزال اور تنزیل میں ایک وسیع فرق ہے. علامہ لکھنوی کے بیان کے مطابق امام رازی فرماتے ہیں تنزیل کا معنی ہے تسلسل اتارنا اور انزال کا معنی ہے ایک دم سارا کا سارا اتارنا. تعریف واقف کرانا، متعارف کرانا. اصول الشاشی کی شرح فصول الحواشی کے تحت الصغیر عزیز اشرف نے تحریر کیا کہ التعریف فی اللغۃ التعیین تعریف کا لغوی معنی متعین کرنا مشخص کرنا ہے اور آگے لکھا و فی الاصطلاح ما یلزم من تصورہ تصور امر آخر اصطلاحی استعمال میں تعریف کسی چیز کے تصور کر لینے کے نتیجہ میں دوسری چیز کے تصور کے ضروری ہو جانے کو کہتے ہیں [القرآن] پڑھنا یا متصل چیز، لغوی لحاظ سے قرآن میں دو احتمال ہیں، قرآن اگر ہمزہ کے ساتھ ہے تو مہموز اللام قَرَأَ یَقْرَأُ (ن ف) قرآنا کا مصدر ہے جس کا معنی ہے پڑھنا، اور اگر قرآن کو صحیح کے ابواب میں شمار کریں تو یہ قرن الشیء بالشیء (ض) سے ملانے کے معنی میں آئے گا اسی سے قرین آتا ہے جس کا معنی ہے ملا ہوا، ہم باشی یا مصاحب یا قیید باذن وشر کو اسی لئے قرین کہتے ہیں کہ یہ ملے جلے ہوتے ہیں اسم منسوب بنا کر قرآنی متصل الاجزاء شئی کے لئے بولتے ہیں، ایسی تانت کو بھی کہتے ہیں جسے اونٹ کی کھال سے بنایا گیا ہو باہم آنے والوں کے لئے بولتے ہیں جاءوا قِرَانِیْ وہ جمع ہو کر آئے، جمع ہو کر آنا تب ہی کہلائے گا جب لوگ ساتھ ساتھ آئیں بصورت حالات یہ ہو کر ایک دوسرے سے متصل ہو، حاصل کلام یہ کہ قرآن مہموز ہے تو مصدر ہوگا اور غیر مہموز یعنی صحیح ہے تو قرن سے ماخوذ ہوگا دونوں مراد ہو سکتے ہیں کیونکہ قرآن پڑھا جاتا ہے اور اس کی آیات باہم ملی ہوئی بھی ہیں، عَلَمًا لغوی معنی جھنڈا، علامت، نشان، جمع اعلام کسی کے ساتھ مخصوص امر کو بھی عَلَم کہتے ہیں، فصل (ض) فصلاً جدا کرنا یا ممتاز کرنا یا ختم یا ثابت کرنا، فصل دو چیزوں کی درمیانی حد، اسی لئے قرآن کے متعلق کہا جاتا ہے اِنَّہٗ لَقَوْلٌ فَصْلٌ یہ حق اور باطل کی فصل کی نسبت کتاب کی طرف کی جائے تو اس کا معنی ہوتا ہے، کتاب کا ایک مستقل ٹکڑا. منطقیوں کی اصطلاح میں فصل اس کلی کو کہتے ہیں جو اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ فِیْ ذَاتِہٖ کے جواب میں بولا جائے، مثلاً انسان کے متعلق دریافت کیا جائے اَلْاِنْسَانُ اَیُّ شَیْءٍ ھُوَ فِیْ ذَاتِہٖ یعنی انسان اپنی جوہری اور ذاتی معنی کے لحاظ سے کیا حقیقت رکھتا ہے جواب میں بولیں گے اَلْاِنْسَانُ نَاطِقٌ یعنی انسان کا جوہری معنی یہ ہے کہ وہ ناطق ہے، ناطق ایسی شئی ہوئی ذاتیہ کا جواب ہے جو شئی اس سوال کے جواب میں لائی جائے گی ناطقہ اس کو فصل کا نام دیا جائے گا معلوم ہوا فصل عرضیات سے صرف نظر کرکے جوہریات کی وضاحت کرتی ہے، گرفت میں رکھنے کہ جہاں بھی جنس اور فصل کے معانی پر کلام کیا جائے گا وہاں فصل سے وہی معنی مراد ہوگا جو ہم نے اہل میزان کی اصطلاح لکھ کر حوالۂ قرطاس کیا ہے۔ الاعجاز ابن جنی کے عطر کے ساتھ ہی عاجز، مگر زوال

کی جائے گی۔ ماتن نے کتاب کی تعریف سے آغاز کرتے ہوئے فرمایا: الکتاب وہی قرآن ہے جسے رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یقینی تواتر کے ساتھ نقل کیا گیا۔ کتاب اللہ کی تعریف لفظ قرآن سے کی گئی
ہے کتاب اور قرآن دونوں ایسے الفاظ ہیں جنھیں اصولی علماء اللہ کی پوری کتاب کے لئے بھی استعمال کرتے
ہیں، اور اللہ کی کتاب کے ہر ہر جزء کے لئے بھی یعنی کتاب اور قرآن دونوں کو اللہ کی کل کتاب کے لئے بھی
اور بعض کتاب کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے، مگر دونوں معنوں میں استعمال کے باوجود اصولی حضرات
کتاب اللہ کے مجموعے یعنی پوری کتاب سے بحث نہیں کرتے کیونکہ کتاب شریعت کے ظاہری احکام کی
دلیل مسلم نہیں ہوتی بلکہ یہ حضرات کتاب اللہ کے صرف ان اجزاء سے بحث کرتے ہیں جو ان کے نزدیک
ظاہری حکموں کی دلیلیں ہیں اور کتاب اللہ کے یہ اجزاء مختصر ہیں جنھیں قرآن کا بعض حصہ کہا
جائے گا نہ کہ پورا قرآن، یہاں اصولی حضرات کو مجبوری یہ پیش آئی کہ کسی چیز کی تعریف کا تقاضہ ہے کہ
اس کی پوری تعریف کی جائے اسلئے تعریف کا تقاضا پورا کرتے ہوئے ان حضرات نے کتاب اللہ کی
پوری تعریف کرنے کی کوشش کی، پوری تعریف تو یہ حضرات کر بیٹھے مگر اس کی وجہ سے دوسری مجبوری
سے دوچار ہونا پڑا وہ یہ کہ اصولی حضرات پوری کتاب سے سروکار نہیں رکھتے بلکہ ان کی بحث کتاب اللہ
کے بعض حصوں سے تعلق رکھتی ہے، بالفرض یہ حضرات اپنی بحوث پر نظر کر کے کتاب اللہ کے انھیں بعض
حصوں کی تعریف کرتے جن سے یہ لوگ دلیل پکڑتے ہیں تو ایسا کر سکتے تھے مگر کتاب اللہ کی تعریف
ادھوری رہ جاتی، اس لئے علمائے اصول نے کتاب اللہ کی تعریف میں کتاب کے ان وصفوں کا ذکر
ضروری سمجھا جو پوری کتاب اور کتاب کے بعض حصوں میں مشترک ہوں۔ آپ نے اپنی تعریف میں ایسے
مشترک اوصاف استعمال نہیں کئے، انھوں نے پوری کتاب کی تعریف کر ڈالی حالانکہ موصوف خود بھی
کتاب اللہ کے بعض حصوں ہی سے بحث کریں گے، اس لئے شارح علام ان کی عبارت کی توجیہ کرتے
ہوئے رقمطراز ہوئے کہ ماتن نے اگرچہ تعریف پوری کتاب اللہ کی کر ڈالی مگر یہاں کتاب کا بعض حصہ ہی
مراد ہے، اسے آپ یوں سمجھئے کہ ماتن نے الکتاب معرف باللام ذکر کیا ہے، الف لام یہاں عہد خارجی کے
معنی میں ہے، خارجی طور پر معہود و متعین کتاب وہی ہے جسے پہلے بعض الکتاب کہہ کر ذکر کیا جا چکا ہے
بعض مضاف ہے اور الکتاب مضاف الیہ مطلب یہ ہوا کہ الکتاب میں عہد خارجی کا الف لام خارجی
طور پر معہود و متعین مستند اسی کتاب کی طرف اشارہ کر رہا ہے جو بعض کا مضاف الیہ ہے، اور بعض
کتاب، قرآن کا وہی حصہ ہے جس سے اصولی حضرات تعلق رکھتے ہیں، یعنی کسی طرح شارح یا کہ ماتن
کتاب کی پوری تعریف کریں، اور مراد بعض کتاب لیں بلکہ انھیں ایسا ہی کرنا چاہئے تھا تاکہ تعریف کا
حق بھی ادا ہو جائے اور اپنی مراد بھی بر آئے۔

قوله: کان منقولا عنه سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ تعریف کی ایک قسم لفظی تعریف کہلاتا

ہے کہ اگر کوئی شخص کسی چیز یا لفظ کے متعلق آپ سے سوال کرے اور آپ سوال شدہ چیز یا لفظ کا جواب ایسی چیز سے دیں جو سائل کی نظر میں مسئول عنہ چیز یا لفظ کے مرادف ہو مگر اس سے مشہور ہو تو یہ لفظی تعریف کہلائے گی جیسے کوئی پوچھے ما العقار؟ آپ جواب میں کہیں الخمر، عقار کیا ہے شراب ہے۔ کسی طرح کوئی سوال کرے ما الغیث غیث کیا ہے آپ جواب دیں المطر بارش ہے یا ایسے سوال کیا جائے ما الغضنفر؟ غضنفر کیا ہے آپ جواب دیں الاسد شیر ہے۔ عقار کا معنی شراب غیث کا بارش، غضنفر کا شیر ہے مگر سائل نہیں جانتا آپ سے اس نے پوچھا جواب میں آپ نے خمر، مطر، اسد استعمال کئے۔ یہ تینوں عقار، غیث اور غضنفر کے مقابلے میں مشہور اور ظاہر المعنی ہیں لہٰذا عقار کی تعریف خمر سے غیث کی تعریف مطر سے غضنفر کی تعریف اسد سے لفظی تعریف کہلائے گی۔ معلوم ہوا کسی چیز کی مشہور، ظاہر المعنی یا ایسے لفظ سے تعریف کی جو اس چیز کا علم ہو لفظی تعریف کہلاتی ہے اور حقیقی تعریف یہ ہے کہ کسی چیز کی حقیقت اور ماہیت کی خبر دی جائے اور جس چیز کی تعریف کی جائے اس کے تمام ذاتی یعنی حقیقی پہلوؤں کو ذکر کیا جائے اور اس چیز کے عارضی گوشوں کو تعریف میں نہ لیا جائے مثلاً کوئی انسان کی حقیقی تعریف دریافت کرے تو کہا جائے گا انسان ایسے جسم کو کہتے ہیں جو بڑھنے کی شان رکھے احساس کرنے والا ہو اپنے ارادے سے نقل و حرکت کرتا ہو اور نطق کے وصف سے متصف ہو۔ اب شارح کو دیکھئے۔ فرماتے ہیں اگر تسلیم کر لیا جائے کہ لفظ قرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ معجز نما وہ کلام کا علم ہے جیسے توریت کو موسیٰ علیہ السلام پر نازل شدہ کلام کا علم بتلاتے ہیں اور انجیل کو عیسیٰ علیہ السلام پر نازل شدہ کلام کا علم قرار دیتے ہیں نیز قرآن کا کتاب اللہ کے لئے علم ہونا مشہور بھی ہے۔ خود اللہ رب العزت فرماتے ہیں انا انزلناہ قرآنا ہم نے کتاب قرآن بنا کر اتاری ہے۔ تو اس صورت میں کتاب کی تعریف ایسے لفظ سے قرار دی جائے گی جو کتاب کی بہ نسبت مشہور بھی ہے اور کتاب اللہ کا علم بھی ہے نیز اپنے معنی کو خوب ظاہر کرتا ہے کیونکہ یہاں کتاب سے اللہ ہی کی کتاب مراد لی گئی ہے مگر مطلقاً کتاب ہونے کی وجہ سے مراد لئے گئے معنی کو اتنا ظاہر نہیں کر پا رہی ہے جتنا قرآن کتاب کے معنی کو ظاہر کرتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں قرآن معنی الاعلان اور ظہور و وضاحت کے ساتھ کتاب کے مرادی معنی یعنی کتاب اللہ کو متعین کر دیتا ہے۔ اور جب کسی چیز کی تعریف ان الفاظ سے کی جائے جو اس چیز کے مقابلے میں مشہور یا ظاہر المراد یا اس کا علم ہوں تو یہ لفظی تعریف کہلائے گی۔ لہٰذا قرآن کے ذریعہ کتاب اللہ کی تعریف کو لفظی تعریف گردانی جائے گی۔

والتعریف الحقیقی ۔ یہاں سے شارح کتاب کی حقیقی تعریف کے متعلق وضاحت کر رہے ہیں۔ کسی چیز کی حقیقت اور واقعی معنی ذکر اس کے ذاتی معنی بتلانا اور اس کے عارضی اور وقتی معنی بتانے سے گریز حقیقی تعریف کہلاتا ہے۔ علامہ جونپوری فرماتے ہیں۔ متن کی عبارت اما الکتاب

فالقرآن المنزل میں کتاب کی تعریف قرآن سے کرنا لفظی تعریف ہے۔ اس کے بعد جو الفاظ لائے گئے وہ حقیقی تعریف پر دلالت کرتے ہیں، چنانچہ المنزل سے لے کر آخر تک یعنی المنقول عنہ نقلا متواترا بلا شبہ تک کتاب کی حقیقی تعریف ہے، مطلب یہ ہوا کہ کتاب کی تعریف میں قرآن کے بعد جو الفاظ ذکر کئے گئے وہ حقیقی تعریف کے الفاظ ہیں۔ کیونکہ المنزل یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا جانا اور مکتوب یعنی مصحفوں میں لکھا جانا اور بلا شبہ متواتر اور مسلسل نقل کے ساتھ منقول ہونا یہ سب کتاب اللہ کے حقیقی اور واقعی معنی ہیں۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ کتاب کی تعریف میں قرآن کے بعد المنزل سے آخر تک جو بات بتلائی گئی وہ کتاب کی ذاتی بات ہے اور جب کسی چیز کی ذاتی اور واقعی بات بتلائی جائے تو وہ حقیقی تعریف کہلاتی ہے لہٰذا المنزل سے لے کر آخر تک کتاب اللہ کی حقیقی تعریف ہوئی۔

واضح رہے کہ بمعنی المقروء تو لفظ قرآن میں دو احتمالات ہیں۔ ایک تو یہ تھا کہ وہ علم ہو دوسرا یہ ہے کہ قرآن علم نہ ہو بلکہ مصدر ہو یہاں دوسرا احتمال ظاہر کرنا مقصود ہے۔ دوسرے احتمال کی بنا پر ہم قرآن کو مصدر تسلیم کرلیں تو اس کے اندر دو احتمال اور پیدا ہو جائیں گے، ایک احتمال یہ کہ قرآن کا مادہ قرأۃ قرار دیا جائے، قرأۃ کے مادہ میں ہمزہ ہے ہمزہ لام کلمہ کی جگہ پر ہے اور ایسا کلمہ جس کے لام کی جگہ ہمزہ آئے مہموز اللام کہلاتا ہے، لہٰذا قرآن مہموز اللام مصدر ہوا۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ قرآن کا مادہ قرن نکالا جائے اس صورت میں یہ صحیح کہلائے گا، صحیح اس کلمہ کو کہتے ہیں جس میں حروف علت ہمزہ اور ایک جنس کے دو حرف نہ ہوں، حاصل کلام یہ کہ قرأۃ مادہ نکالا جائے یا قرن دونوں صورتوں میں قرآن مصدر ہوگا۔ آپ کو معلوم ہے قرآن کے ذریعہ کتاب کی تعریف کی گئی ہے، لہٰذا قرآن تعریف کرنے والا ہوا۔ تعریف کرنے والے کو یا وہ چیز جس کے ذریعہ تعریف کی جائے مُعَرِّف بالکسر کہتے ہیں اور کتاب وہ چیز ٹھہری جس کی تعریف کی گئی اور جس کی تعریف کی جائے اس کو مُعَرَّف بالفتح کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے قرآن معرف بالکسر ہوا اور کتاب معرف بالفتح ہوئی، منطقیوں نے تصریح کردی کہ معرف بالکسر کا معرف بالفتح پر حمل ہوتا ہے لہٰذا ضروری ہوا کہ معرف یعنی قرآن کا مُعَرَّف یعنی الکتاب پر حمل کیا جائے۔ قرآن مصدر ہے اور نحویوں نے قاعدہ کی وضاحت کرتے ہوئے بتلایا کہ مصدر کا حمل جائز نہیں ہے یعنی مصدر کو محمول نہیں بنایا جا سکتا۔ اس ناجائز ارتکاب یعنی مصدر کے حمل سے بچنے کے لئے یہاں تاویل کی جائے گی وہ مصدر کو اسم مفعول کے معنی میں لیا جائے گا۔ نحویوں ہی نے بتلایا کہ مصدر کو اسم مفعول کی تاویل میں لے لیا جائے تو مصدر کا حمل جائز ہو جاتا ہے، لہٰذا یہاں قرآن مصدر کو اسم مفعول کی تاویل میں لیا جائیگا، اگر قرآن قرأۃ سے یعنی مہموز اللام سے مشتق ہو تو اس کا مفعول مَقرُوٌّ آئے گا اور اگر قرآن قرنٌ سے یعنی صحیح کے باب سے مشتق ہو تو اس کا مفعول مَقرُونٌ آئے گا مقروّ اور مقرون دونوں میں سے کسی ایک کا یا دونوں کا مراد لینا اس تناظر میں درست قرار دیا جائے گا کہ مقروّ کا معنی ہے پڑھا گیا اور مقرون کا معنی ہے ملایا گیا۔ آپ جانتے ہی ہیں کہ اللہ کی کتاب پڑھی بھی جاتی ہے اور اس کی آیتیں ایک دوسرے سے ملا کر یعنی متصل کر کے لکھی گئی ہیں۔ اب اما الکتاب فالقرآن کہہ

اور موزون ہو جانے وہ جنس کہلاتا ہے، لہذا قرآن کتاب کے لئے جنس ہو گیا، اب الکتاب میں اللہ تعالیٰ کی اور اللہ جل سبحانہ کے علاوہ دوسری کتابیں بھی داخل و شامل ہو گئیں، یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ الکتاب سے صرف اللہ تعالیٰ کی کتاب کی تعریف کرنی مقصود ہے اور یہاں قرآن شریف کے علاوہ دوسری کتابوں کو بھی الکتاب میں شامل کئے دیر ہے کیونکہ قرآن جنس ہے اس لئے ایسے الفاظ لانے پڑیں گے جو جنس کے کلی اور عام مفہوم کو مرادی معنی تک محدود کر دیں اور ایسا لفظ المنزل اور المنقول ہیں انھوں نے القرآن کے مفہوم کو الکتاب (کتاب اللہ) کے اندر گھیر دیا کیونکہ ایسی کتاب جو پڑھی جانے اور متصل الاجزاء ہونے کے ساتھ نازل کردہ ہو اور یقینی طور پر متواتر نقل کے ساتھ منقول چلی آرہی ہو وہ اللہ ہی کی کتاب ہے، لہذا المنزل اور المنقول جیسے الفاظ ایسے ثابت ہوئے جنھوں نے جنس یعنی القرآن کے عام مفہوم کو الکتاب کے مرادی معنی یعنی کتاب اللہ کے محدود مفہوم میں مقید کر دیا اور ایسے الفاظ جو جنس کے عام مفہوم کو محدود مرادی مفہوم کے دائرے سے نکلنے سے روک دیں وہ فصل کہلاتے ہیں، فصل کے ذریعہ جنس کے عام مفہوم میں داخل غیر مرادی معنی سے احتراز اور بچا رہا جاتا ہے، فصل کی تعریف ہم نے بیان لغات میں کر دی ہے یہاں المنزل فصل ہے جو جنس یعنی القرآن میں داخل دوسری کتابوں کو خارج کر رہی ہے، چنانچہ منزل نے غیر آسمانی کتابوں کو قرآن کی تعریف میں داخل ہونے سے روک دیا، غیر آسمانی کتابیں وہ ہوتی ہیں جو نازل نہیں کی جاتی ہیں جب کہ قرآن نازل کردہ کتاب کو کہتے ہیں، نازل کی گئی کتاب چار ہیں، قرآن، توریت، انجیل اور زبور، منزل کے لفظ میں سب داخل ہو گئیں لہذا لفظ منزل جو قرآن کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے فصل تھی اب چاروں کتابوں کو شامل ہونے کی وجہ سے جنس ہو گیا اس لئے اس کی الگ فصل لائی گئی اور علی الرسول کہا گیا، علی الرسول نے قرآن کے علاوہ باقی تمام کتابوں کو منزل کے مفہوم میں داخل ہونے سے روک دیا اور منزل کے عام مفہوم کو صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک محدود کر چھوڑا جس سے واضح ہو گیا کہ یہاں المنزل سے وہی نازل شدہ کتاب مراد لینی پڑے گی جو محسن الکائنات محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہے اور ایسی کتاب جو پڑھی جانے اور متصل الاجزاء ہونے کے ساتھ امام الاولین والآخرین خاتم النبیین محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی گئی ہو بلا شبہ وہی کتاب ہے جسے ہم اور ساری دنیا قرآن کہتی ہے۔

فالمنزل یحتمل ان یقرأ :- فاضل شارح یہاں سے منزل کی لغوی تحقیق کر رہے ہیں اور منزل لغت کا مرادی پہلو سے ہم آہنگ ہونا واضح کر رہے ہیں، بیان لغات کے باب میں ہم جس کی تحقیق سے فارغ ہو چکے تھے اسے شارح کے الفاظ میں تھوڑے سے مزید فائدے کے ساتھ سنتے چلئے ـــــ اگر منزل کو تخفیف یعنی تشدید کے بغیر پڑھیں گے تو یہ انزال سے ہوگا جس کا معنی ہے ایک دم سارا کا سارا اتار دینا، کتاب میں المنزل تشدید کے بغیر یعنی انزال سے پڑھا اس لئے روا ہوگا کہ قرآن شریف کو لوح محفوظ سے دنیا کی نظروں میں دیکھے والے آسمان پر یکبارگی تمام کا تمام

ایک ہی بار اتارا گیا تھا بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب جب ضرورت پڑتی رہی اور مصلحتیں اور مفادات حاضرہ کا جوں جوں تقاضا ہوتا رہا اللہ رب العزت ٹھیک اسی معیار سے ضرورت نبوت اور عوامی مفادات کے پیش نظر تئیس سالہ طویل عرصے میں آسمان دنیا سے دنیا کے اندر نبی کریم پر قرآن شریف کا تھوڑا تھوڑا سا حصہ اتارتے اور نازل فرماتے رہے تا آنکہ تئیسویں سال میں الیوم اکملت لکم دینکم الخ آیت نازل فرما کر قرآن کریم کی تکمیل کا اعلان فرما دیا۔ المنزل تشدید کے بغیر انزال سے پڑھنے کی اجازت کا ایک اور پہلو ہے وہ یہ کہ قرآن شریف سالانہ ہر رمضان کے مہینے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک بار سالانہ کا سلا پورا اتارا جاتا تھا۔

ویجوز ان یقرأ بالتشدید ۔ المنزل میں تشدید پڑھنا یعنی باب تفعیل سے تسلیم کر کے مشدد پڑھنا بھی درست ہو جائے گا، بیان لغات کے باب میں ہم لکھ چکے ہیں کہ تنزیل کے معنی ہیں قسط وار یعنی متعدد بار اور کئی کئی دفعوں میں اتارنا جہات سابقہ کی مشابہ ہے جیسے اول حقیقت کا عنوان دیتے ہیں وہ یہ ہے کہ قرآن قسط وار اور متعدد دفعوں میں اتارا گیا ہے۔

اَلْمَكْتُوْبُ فِي الْمَصَاحِفِ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِّلْقُرْآنِ وَمَعْنَى الْمَكْتُوْبِ الْمُثْبَتُ لِاَنَّ الْمَكْتُوْبَ فِي الْحَقِيْقَةِ هُوَ النُّقُوْشُ دُوْنَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى وَاِنَّمَا هُمَا مُثْبَتَانِ فِي الْمَصَاحِفِ فَاللَّفْظُ مُثْبَتٌ حَقِيْقَةً وَالْمَعْنَى مُثْبَتٌ تَقْدِيْرًا وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَلَا يَضُرُّ تَعَيُّنُهُ لِغَيْرِ الْقُرْآنِ لِاَنَّ الْقَيْدَ الْاَخِيْرَ يُخْرِجُهُ اَوْ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْهُوْدُ هُوَ مَصَاحِفُ الصَّحَابَةِ الشَّائِعَةُ فَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَيْنَ النَّاسِ لَا يَحْتَاجُ اِلَى اَنْ يُعَرَّفَ فَيُقَالَ هُوَ مَا كُتِبَ فِيْهِ الْقُرْآنُ حَتّٰى يَلْزَمَ الدَّوْرُ وَيُحْتَرَزُ بِهٰذَا الْقَيْدِ عَمَّا نُسِخَتْ تِلَاوَتُهُ دُوْنَ حُكْمِهِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا نَكَالًا مِّنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ، وَعَنْ قِرَاءَةِ اُبَيٍّ وَغَيْرِهٖ مِمَّا لَمْ يُكْتَبْ فِي الْمَصَاحِفِ الْمُتَّبَعَةِ۔

ترجمہ | المکتوب فی المصاحف الخ مصاحف میں لکھا گیا ہے، یہ قرآن کی دوسری صفت ہے اور مکتوب کے معنی مثبت کے ہیں (یعنی نقش کئے ہوئے اور لکھے ہوئے) اس لئے کہ مکتوب درحقیقت نقوش ہیں لفظ اور معنی کا نام ہے بے شک یہ دونوں (یعنی لفظ اور معنی) مصاحف میں مثبت ہیں، پس لفظ حقیقت مثبت ہیں اور معنی تقدیرا مثبت ہیں۔

واللام فی المصاحف الخ اور لام المصاحف میں جنس کے لئے ہے اور غیر قرآن کو شامل ہونا اس کے متعین

سے نکل کر کہ فوجوں کی دوستی کی سرحدوں میں مست جائے وقفتہ جو کسی کلمہ کو لفظ سے ادا کرنا اور نیت
میں اس کو مراد لینا یَضُرُّ ضَرًّا اور ضَرًّ (ن) اَحَدَہٗ باب نصر نقصان پہنچانا ۔ عیب لگانا ۔
حادث ہونا تعمیم عام کرنا ، کسی چیز کا مختلف چیزوں کو شامل ہونا متعارف معلوم ، جانا پہچانا تعارف
ایک دوسرے کو پہچاننا الدَّوْرُ حرکت ، گردش ، آنا جانا ، دَور ، چکر لگانا ۔ دَارَ (ن) دَوْرًا
وَدَوَرَانًا گھومنا ، چکر لگانا ، بولتے ہیں اِنَّ الدَّهْرَ يَدُوْرُ زمانہ پلٹا کھاتا اور بدلتا ہے فسخ
(ف) فسخًا ختم کرنا ، مٹانا ، زائل کرنا ۔ الشیخ بوڑھا ، بڑی عمر والا (الشیخۃ بوڑھیا ، لمبی
عمر والی) جمع شُيُوْخٌ ، شِيُوْخٌ ، اَشْيَاخٌ ، شِيْخَةٌ ، شِيْخَانٌ ، مَشْيَخَةٌ ، مَشْيُخَةٌ جمع
الجمع مَشَايِخُ ، اشايخ ، شیخ کی تصغیر شُيَيْخٌ اور شِيَيْخٌ آتی ہے شیخ کا استعمال
ہر بڑے درجے والے کے لئے ہوتا ہے ، اسی لئے استاد ، عالم فاضل یا عوام الناس میں سربرآوردہ
یا بلند مرتب والوں کو شیخ کہہ دیا کرتے ہیں ، شیخ النار شیطان کو کہتے ہیں ۔ رَجَمَ (ن) رَجْمًا
پتھروں سے مارنا ، دھتکارنا ، ہٹانا ، نکالنا ، سنگسار کرنا تیاذ فی ۔ زَنَى زِنًا زنا کرنا ، ناجائز
طریقے سے عورت سے منہ کالا کرنا نکال ، عبرتناک سزا ۔ نَکَّلَ (ن) کسی کو عبرتناک سزا
دینا عزیز غالب قوی ۔ اللہ کے صفاتی ناموں میں سے ہے ۔ عَزَّ (ض) عِزًّا ، عِزَّةً ، عَزَازَةً
قوی ہونا ۔

تشریح عبارات :-

شارح فرماتے ہیں ، المکتوب فی المصاحف مصحفوں میں لکھا
ہوا ہوا قرآن کی دوسری صفت ہے ، پہلی صفت المنزل (علی) ماتن آگے بیان کریں گے کہ قرآن الفاظ و معانی
کو کہتے ہیں ، الفاظ وہ ہیں جنھیں بندے اپنی زبانوں سے بولتے ہیں اور معانی لوگوں کے سینوں میں پوشیدہ
ان مرادوں کو کہتے ہیں جن پر الفاظ کو مدون کر دیئے جائیں معلوم ہوا الفاظ کو لکھا نہیں جا سکتا ، اور جب الفاظ
کو جن کا تعلق ظاہر سے ہے نہیں لکھ سکتے تو معانی کو کس صورت میں بھی نہیں لکھا جا سکے گا کیونکہ معنوں کو
باطنی احساسات سے تعلق ہے ظاہری سے نہیں ، الغرض چاہے لفظ ہو یا معنی انھیں لکھا نہیں جا سکتا ،
اب ماتن و شارح دونوں کو سمجھتے چلئے ، متن کہتے ہیں قرآن وہ ہے جسے مصحفوں میں لکھا گیا ہے
آپ کو معلوم ہے کہ قرآن لفظ و معنی کا نام ہے اور لفظ و معنی کو لکھا نہیں جاتا ، لہٰذا قرآن کو لکھا نہیں
جا سکتا ، قرآن مکتوب فی المصاحف نہیں ہو سکتا بلکہ مصحفوں میں جو بھی لکھا گیا ہے وہ کچھ نشانات
اور علامتیں اور مخصوص ہیئتوں کے نقوش ہیں مذکر قرآن ، جن سے واضح ہو کہ ماتن کی عبارت ۔
المکتوب فی المصاحف بظاہر نظر واہمہ پیدا کرتی ہے ، فاضل شارح فرماتے ہیں ، ابو البرکات عبداللہ ماتن
کی عبارت المکتوب فی المصاحف اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے ، اس میں تاویل کی جائے گی چنانچہ المکتوب
کا معنی ہم المثبت لیں گے کیونکہ بظاہر لکھنے کے نتیجے میں جہاں جو کچھ بھی نظر آتا ہے وہ درحقیقت کچھ

علامتیں اور نقوش ہوتے ہیں اور ان علامتوں اور نقشوں کو ہم لفظ و معنی نہیں کہہ سکتے کیونکہ لفظ و
معنی کی قبا ان کو راس نہیں آتی۔ البتہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ لفظ اور معنی مصحفوں میں انھیں علامتوں اور نقوش
کے پردے میں اپنے اثرات کے ساتھ خوب قاعدے سے محفوظ کر دیئے گئے ہیں، یعنی لفظ اور معنی مصحفوں
میں انھیں علامتوں اور نقوش کے پردے میں، اپنے اثرات کے ساتھ خوب قاعدے سے محفوظ کر دیئے
گئے ہیں یعنی لفظ اور معنی مصحفوں کی انھیں ظاہری علامتوں اور نقوش کے ذریعہ ثابت یعنی محفوظ
اور واضح کر دیئے گئے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ لفظ گویا ظاہری طور پر محفوظ اور واضح ہیں جن کو
آپ کہہ سکتے ثابت شدہ ہیں کیونکہ لفظ کو براہ راست ان کا حق دینے والی چیزیں نقوش ہیں لفظ
نے نقوش سے اپنی چیز براہ راست اور بلا واسطہ لی ہے، اسی لئے کہتے ہیں لفظ حقیقی یعنی ظاہری
طور پر مثبت اور واضح ہے اور معنی نقوش و علامت میں نہ تو محفوظ ہیں نہ ان کی وضاحت ہوتی ہے
البتہ تقدیراً یعنی مرادی حیثیت سے معنی بھی محفوظ اور واضح یعنی ثابت کئے گئے ہیں، اس کی صورت
یہ ہے کہ مصحف کی ظاہری علامتوں یعنی نقوش نے الفاظ کو ان کی چیز دی، اسی دی گئی چیز کے بل بوتے
ہم نقوش کا استعمال بامقصد بول چال میں کرنے لگے، اور الفاظ کے اندر معنی پوشیدہ ہوتے ہیں جیسے
معلوم ہوا مصحفوں میں معنی محفوظ و مثبت ہیں مگر بالواسطہ الفاظ کا جسے کا توسط نہ ہو تو معانی کی مصحف
میں حفاظت و وضاحت ممکن نہ ہو سکے گی کیونکہ لفظ بولا جاتا ہے اور معنی بولا نہیں جاتا البتہ معنی
لفظ کے تابع ہوتا ہے لہذا لفظ کے واسطے سے مثبت یعنی محفوظ ہوا اسی کو لوگ کہتے ہیں معنی تقدیری
حیثیت سے مثبت یعنی واضح و محفوظ ہے۔

المصاحف میں الف لام کے اندر دو امکانات ہیں ایک امکان یہ ہے کہ الف لام جنسی ہو، دوسرا امکان
یہ ہے کہ الف لام عہد خارجی کا ہو، اگر الف لام جنسی تسلیم کرلیں تو مصاحف میں عموم و وسعت پیدا ہو جائے گی
جنس اسی عام مفہوم کو کہتے ہیں جو مراد لئے گئے افراد کے ساتھ ان افراد کو بھی شامل ہو جو مراد نہیں لئے گئے
اس اعتبار سے المصاحف میں ساتوں قاریوں کے وہ مصاحف داخل ہوں گے جنھیں ماتن نے مراد لیا ہے
اور وہ مصاحف بھی مراد ہوں گے جنھیں ماتن نے مراد لیا ہی نہیں ہے۔ ایسے مصاحف جو ماتن کی مراد
میں شامل نہیں ہیں ساتوں قاریوں کے مشہور مصحفوں کے علاوہ ہیں اور یہ مراد نہ لئے گئے مصاحف
ساتوں قاریوں سے مراد لئے گئے مصحفوں کا غیر ہیں جنھیں الف لام جنسی مصاحف کے مفہوم میں
داخل و شامل کئے دیتا ہے، اس سے معلوم ہوا ماتن کی تعریف۔ القرآن المنزل المکتوب فی المصاحف
تعریف میں غیر مرادی افراد کو داخل ہونے پر روک نہیں لگا رہی ہے، لہذا تعریف اپنے اندر دخول غیر
سے مانع نہیں کہلائے گی، حالانکہ تعریف کی شرط یہ ہے کہ وہ اپنے اندر غیر مرادی افراد کے داخل ہونے سے
مانع ہو یعنی مراد نہ لئے گئے افراد کو اپنے اندر داخل ہونے سے روک دے، علاوہ جو غیر کی [illegible]

نعمیہ سے بتلا رہے ہیں کہ اگر المصاحف میں الف لام جنسی تسلیم کر لیں تو مشہور سات قاریوں کے مصاحف کو شامل ہونے کے ساتھ جنہیں ہم قرآن کہتے ہیں، دوسرے مصحفوں کو بھی شامل ہو جائے جنہیں ہم غیر قرآن کہتے ہیں تو کوئی حرج نہیں یعنی اس سے مصنف کی تعریف میں مانع نہ ہونے کا عیب پیدا نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ ماتن نے اپنی تعریف میں آگے چل کر المنقول عنہ نقلا متواترا استعمال کیا ہے کیونکہ متواتر نقل کے ساتھ منقول ہونا ایسا پہلو ہے جو مراد لئے گئے مصاحف سے غیر مرادی مصاحف کو نکال باہر کرتا ہے: مطلب یہ کہ ایسے مصاحف جو تواتر والی نقل کے ذریعہ منقول چلے آرہے ہیں وہ صرف اور صرف وہی مصحف ہیں جو ساتوں قاریوں کے مصحف کہلاتے ہیں۔ جنہیں ساتوں قاریوں کے مصحف کو ہم قرآن کہتے ہیں، جب تواتر کی قید نے غیر مرادی مصاحف کو مرادی مصاحف یعنی قرآن میں گھسنے سے روک دیا تو بلا شبہ قرآن کی تعریف غیر مرادی افراد کو اپنے اندر داخل ہونے سے مانع ٹھہری۔

گر الف لام عہد خارجی کا ہے تو المصاحف سے خارج میں پائے جانے والے وہی مصاحف مراد ہوں گے جن کا قطعی طور پر مصحف ہونا تسلیم کیا جا چکا ہے اس شان کے مصحف وہی ہیں جنہیں ساتوں قاریوں کے مصاحف گردانا جاتا ہے، وھو متعارف فیہ سے شارح ایسے نقل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں جو وہم پر قائم ہے اس کا حقیقت کے دامن سے کوئی واسطہ نہیں، اس کے بعد ایک تنبیہ سنتے چلئے۔

کسی چیز کی ان الفاظ سے تعریف کرنا جن کا سمجھنا خود اسی چیز پر منحصر ہو دور کہلاتا ہے اور دور غلط جہت میں شمار ہوتا ہے، دور کی تعریف دوسرے لفظوں میں یوں ہے: دو چیزوں کا اس طرح بحث پیش کیا جائے کہ ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کا جاننا اور سمجھنا دوسری پر منحصر ہو جیسے ہم کہیں القضیۃ قول یحتمل الصدق والکذب منطقیوں کا۔ اصطلاحی طور قضیہ اس کو کہتے ہیں جس میں سچ اور جھوٹ دونوں میں سے کسی ایک کے سما جانے کی صلاحیت ہو، اگر کسی سے پوچھا جائے کہ قضیہ کیا ہے؟ جواب ملے گا اس جملے کو قضیہ کہتے ہیں جس کے اندر سچ یا جھوٹ پائے جانے کا امکان یا صلاحیت ہو، اور اگر یہ پوچھا جائے! وہ جملہ جس کے اندر سچ۔ جھوٹ پائے جانے کا امکان یا صلاحیت ہو کیا کہلائے گا؟ جواب ملے گا یہاں دو چیزیں ہیں ایک قضیہ دوسری قول یحتمل الصدق والکذب، القضیۃ کی تعریف قول یحتمل الصدق والکذب سے کی گئی مگر قضیہ کا سمجھنا قول یحتمل الصدق والکذب کے سمجھنے پر موقوف ہے اور قول یحتمل الصدق والکذب کا سمجھنا القضیۃ کے سمجھنے پر موقوف ہے گویا ان دونوں چیزوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف اور منحصر ہے اسی کو اصطلاحی الفاظ میں دور کہتے ہیں، اب شارح کو سمجھئے فرماتے ہیں المصاحف میں الف لام عہد خارجی کا تسلیم کر لیا جائے تو مصاحف سے ساتوں قاریوں کے مصاحف مراد ہوں اس بنیاد پر اگر سوال کیا جائے ما القرآن؟ قرآن کیا ہے؟ جواب ملے گا۔ المکتوب فی المصاحف، قرآن وہ ہے جسے مصحفوں میں لکھا گیا ہے اور اگر پلٹ کر یہ سوال کیا جائے

ای شیء المصاحف؟ مصاحف کیا ہیں؟ جواب فیکا ھو ما کتب فیہا القرآن۔ مصاحف وہ ہیں جن میں قرآن لکھا گیا ہو، معلوم ہوا قرآن کا پہچاننا مصاحف کے پہچاننے پر موقوف ہوا اور مصاحف کا پہچاننا قرآن کے پہچاننے پر منحصر ہوا۔ معلوم ہو چکا ہے کہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کا سمجھنا جب دوسری پر منحصر ہو جائے تو اسے دور کہتے ہیں اور دور نادرست بات ہے۔ اس کی تعریف "المکتوب فی المصاحف" میں دور پایا گیا جو نادرست اور غلط بات ہے لہذا تعریف درست اور صحیح نہیں ہوئی۔ شارح کہتے ہیں اس کی تعریف میں دور نہیں ہے اس لئے کہ مصاحف کا سمجھنا قرآن کے سمجھنے پر موقوف نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مصاحف کا لوگوں میں خوب چرچا ہو چکا ہے مصاحف کو سب لوگ اچھی طرح جانتے ہیں مصاحف کو سمجھنے کے لئے ضرورت نہ ہوگی کہ اس کی تعریف کی جائے اور یہ کہا جائے المصاحف ما کتب فیہا القرآن۔ مصاحف وہ ہیں جن میں قرآن لکھا گیا ہو۔ جب مصاحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف نہ ہوا تو واضح ہو گیا کہ یہاں دور نہیں آ سکتا اب قرآن کا سمجھنا بیشک مصاحف کے سمجھنے پر موقوف ہے گا مگر یہ توقف وانحصار یک طرفہ ہوگا یعنی قرآن کا سمجھنا مصاحف پر منحصر ہونا ٹھیک مگر مصاحف کے مشہور و متعارف ہونے کی وجہ سے ان کا سمجھنا قرآن پر منحصر اور موقوف نہیں لہذا انحصار و توقف دو طرفہ نہیں پایا گیا، دو طرفہ انحصار نہ ہونے پر دور ہرگز رونما نہیں ہو سکتا، دور نہیں تو نادرست بات کا کیا سوال؟ پھر نادرست بات جب سرے سے ثابت ہی نہیں تو تعریف نادرست نہیں رہی بلکہ درست اور صحیح رہی۔

سبحان فاضل استاذ گرامی قدر مولانا قاری محمد اسمٰعیل صاحب بہاری مدظلہ نے اپنی گرانقدر داخل درس کتاب "مظہر التجوید" میں مذکور ساتوں قاریوں کے نام حسب ذیل ترتیب سے لکھے ہیں پہلا امام نافع مدنیؒ ۲ امام ابن کثیر مکیؒ ۳ امام ابو عمرو بصریؒ ۴ امام ابن عامر شامیؒ ۵ امام عاصم کوفیؒ ۶ امام حمزہ کوفیؒ ۷ امام کسائی کوفیؒ۔

ویخرج بہذا القید۔ شارح علام فاضل جونپوری فرماتے ہیں اگر المصاحف میں الف لام عہد خارجی کے لئے قرار دیں تو اس قید یعنی عہد خارجی قرار دینے کے نتیجے میں ان آیتوں اور کلمات کو قرآن شمار کرنے سے بچنا ہوگا جو ساتوں قاریوں کے مصحفوں میں نہیں ہیں ایسی آیت جو ساتوں مصحفوں میں نہیں ہیں: ـــــ اَلشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ اِذَا زَنَيَا فَارْجُمُوْهُمَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ ہے، ترجمہ جب بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت زنا کریں تو تم لوگ اللہ جل شانہ کی طرف سے عبرتناک سزا دیتے ہوئے انہیں پتھروں سے مار کر ختم کر ڈالو اور اللہ تعالیٰ زبردست غلبے والا مضبوط ہیں، ساتوں مصحفوں میں یہ آیت نہیں ہے، اس لئے اس کی تلاوت منسوخ کر دی گئی۔ یعنی اسے قرآن کے مجموعے میں داخل نہیں کیا جائے گا، البتہ اس کا حکم باقی ہے۔ جو بھی

بوڑھا بوڑھی زنا کا ارتکاب کریں گے انھیں اسلامی تعزیری دفعات کے تحت سنگسار کیا جائے گا۔ متعینہ ساتوں مصحفوں کو مراد لینے سے یہ آیت قرآن سے خارج ہوگئی ہے۔ اسی طرح رمضان کے روزے کی قضا کے بارے میں ساتوں مصحفوں میں فعدۃ من ایام اُخر ہے یعنی دوسرے چند ایام رمضان کے قضا بعد رکھے جائیں گے۔ رمضان کی قضا میں پے درپے یعنی لگاتار قضا کرنا ساتوں مصحفوں میں نہیں ہے۔ البتہ حضرت ابی کی قرأت میں فعدۃ من ایام اخر متتابعات آیا ہے اس کا مفہوم ہے رمضان کے قضا روزوں میں ناغہ اور فصل درست نہیں ہوگا جتنے روزے رکھنے ہیں لگاتار مسلسل رکھیں مگر متتابعات کا لفظ ساتوں مصحفوں میں نہیں ہے اس لئے یہ بھی قرآن میں داخل نہیں کیا جائے گا حضرت ابی ہی کی طرح ابن مسعودؓ سے بھی ایک ایسا ہی کلمہ منقول ہے جو ساتوں مصحفوں میں نہیں ہے۔ علامہ عبد الحلیم نے قمر میں لکھا کفارۂ قسم سے متعلق علامہ ملا علی قاری کی مختصر المنار کی شرح میں تصریح پائی جاتی ہے فرماتے ہیں ابن ابی شیبہ اور عبد الرزاق نے حضرت ابن مسعود سے فصیام ثلثۃ ایام کے ساتھ متتابعات کا اضافہ نقل کیا ہے قسم کے کفارے میں فصیام ثلثۃ ایام ساتوں مصحفوں میں ہے مگر متتابعات کا لفظ نہیں ہے یہ ابن مسعود کی زیادتی ہے لہذا اسے بھی قرآن ہونے سے باز رکھا جائے گا۔

عبد العزیز بن احمد بن محمد بخاری حنفی علیہ الرحمہ نے اپنی مشہور کتاب کتاب تحقیق میں مذکورہ آیت جو منسوخ التلاوۃ ہے اس طرح نقل فرمائی ہے الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ نکالا من اللہ یہاں البتۃ کا اضافہ ہے جب کہ واللہ عزیز حکیم مذکور نہیں ہے۔ اس کا ترجمہ ہے بوڑھا اور بوڑھی جب زنا کریں تو تم ان کو ضرور اور ضرور اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرتناک سزا دیتے ہوئے انھیں سنگسار کر کے ہلاک کر ڈالو۔

المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة صفة ثالثة للقرآن اي المنقول عن الرسول عليه السلام نقلا متواترا بلا شبهة في نقله واحترز بقوله متواترا عما نقل بطريق الآحاد كقراءة ابي في قضاء رمضان فعدة من ايام اخر متتابعات وعما نقل بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود في حد السرقة فاقطعوا ايمانهما وفي كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات وقوله بلا شبهة تاكيد على مذهب الجمهور لان كل ما يكون متواترا يكون بلا شبهة وعند الجصاص هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لكن مع شبهة وهذا كله على تقدير ان يكون اللام في المصحف

بعضٍ، وأمّا إذا كان للعهد فتخرج القراءة الغير المتواترة كلها بقوله في المصاحف ويكون قوله المنقول عنه إلى آخره بيانًا للواقع. وقيل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمية لأن فيها شبهة ولهذا لا يكفر جاحدها ولا تجوز الصلوة بها ولا تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء. والأصح أنه من القرآن وإنما لا يكفر جاحدها للشبهة وإنما لا تجوز الصلوة بها لعدم كونها آية تامة عند البعض وإنما تجوز التلاوة للجنب والحائض بقصد التبرك لا بقصد التلاوة.

ترجمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کس طرح پر سلسلہ وار نقل کیا گیا ہے جس میں کسی طرح کا شبہ نہیں ہے، یہ قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی قرآن وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر نقل ہوتا چلا آیا ہے اور اس نقل میں کوئی شبہ نہ ہو۔ مصنف نے اپنے قول متواترا کی قید لگا کر ان باتوں سے احتراز کیا ہے جو بطریق آحاد کے حضور سے منقول ہیں جیسے رمضان کی قضاء کے مسئلے میں ابی کی قراءت فعدۃ من ایام اخر متتابعات، پس اس کے لئے [illegible] ہیں۔

وما نقل بطریق الشہرۃ - اور ایسے ہی ان تمام روایتوں سے احتراز کیا ہے جو بطریق شہرت نقل کی گئی ہیں جیسے حضرت ابن مسعود کی قراءت چور کی حد کے بیان میں فاقطعوا ایمانھما، پس کاٹ دو تم ان دونوں کے داہنے ہاتھ کو اور کفارۂ یمین کے بارے میں فصیام ثلثۃ ایام متتابعات پس پے در پے تین دن کے روزے ہیں۔ وقولہ بلا شبہۃ - اور مصنف کا قول بلا شبہۃ جمہور کے مذہب کی بناء پر تاکید ہے اس لئے کہ جو چیز تواتر سے ثابت ہوگی وہ یقیناً بلا شبہ ہوگی اور مصنف کے نزدیک یہ قید قراءت مشہورہ سے احتراز ہے اس لئے کہ امام خصاف کے نزدیک مشہور متواتر کی ایک قسم ہے لہذا شبہ کی قید کے ساتھ۔

وھذا کلہ علی تقدیر ان یکون اللام فی المصاحف للجنس - یہ ساری قیدیں جن میں غیر متواتر قراءت کا اخراج وغیرہ اس وقت ہیں جب کہ المصاحف کا لام جنس کے لئے ہو لیکن اگر لام عہد کا ہو تو غیر متواتر تمام قراءتیں المصاحف کی قید سے خارج ہو جائیں گی اور المنقول عنہ سے لے کر آخر تک کی عبارت قرآن کے لئے بیان واقع ہوگا۔

وقیل قولہ بلا شبہۃ احتراز عن التسمیۃ - اور بعض کا قول ہے کہ مصنف کے قول بلا شبہۃ سے بسم اللہ کو خارج کرنا ہے اس لئے کہ اس کے ثبوت میں شبہ ہے، اسی لئے اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا اور نماز میں اس پر اکتفاء کرنا بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ بعض کے نزدیک یہ پوری آیت نہیں ہے، اور جنبی اور حیض والی عورت اور نفاس والی عورت کے لئے اس کی تلاوت حرام نہیں ہے

والاصح انها من القرآن۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآن میں سے ہے البتہ اس کے منکر کو کافر اس وجہ سے نہیں کہا جاتا کیوں کہ ثبوت میں شبہ موجود ہے۔ و نماز میں اکتفا اس سے جائز نہیں ہے کیوں کہ بعض کے نزدیک یہ پوری آیت نہیں ہے۔ اور جنبی اور حیض و نفاس والی عورت کے لئے اس کی تلاوت کی اجازت تو اس وقت ہے جب برکت کے لئے پڑھیں لیکن اگر تلاوت کی نیت سے پڑھیں تو جائز نہیں ہے۔

بیان لغات المنقول عنه نقل عن اسماعیل (ن) نقلاً روایت کرنا۔ متواتر پے در پے ایک کے بعد دیگرے چلا آنا۔ تواتر (تفاعل) کسی چیز کا وقفہ کے ساتھ ایک دوسرے کے پیچھے آنا۔ الشبهة شک، غیر یقینی امر جس کے صحیح یا غلط ہونے کی تمیز نہ کی جاسکے۔ مثل کے معنی میں بھی آتا ہے قضاء، ادائیگی، شریعت میں واجب عمل کا مثل اس کی ادائیگی کے وقت سے ہٹ کر دوسرے وقت میں عدم سے وجود میں لانا۔ محقق میرزا محمد نجم الغنیؒ نے اپنی معرکۃ الآراء کتاب مختصر الاصول میں اسی کے قریب قریب قضاء کی تعریف کی ہے۔ رمضان نواں قمری مہینہ۔ رَمِضَ (س) رمضاً دن کا شدید گرم ہونا، جب روزہ کی طرف نسبت کرتے ہیں تو نیت کرنے کا معنی لیتے ہیں، جیسے رَمَضْتُ الصوم میں نے روزے کی نیت کی۔ عشرۃ: دس کا عدد والی کا نون تعداد کے معنی میں یا چند کے معنی میں بولتے ہیں لنا عدة سیارات: ہمارے پاس چند کاریں ہیں۔ اُخر: اُخریٰ کی جمع بمعنی دوسرا۔ متتابعات واحد متتابعة، تتابع الاعمال کاموں کو یکے بعد دیگرے انجام پانا۔ متتابعات: ایک کے بعد ایک۔ الشُّهرة کسی چیز کا چرچا ہونا، شہرت۔ شَهَرَةٌ (ف) مشہور کرنا۔ اسی کا مصدر شَهْرٌ آتا ہے جس کے معنی مہینہ، چاند رات وغیرہ آتے ہیں جمع اَشْهُر، شُهُور۔ اچھی قسم کی شہرت ناموری نیک نامی بھی ہے اور بدنامی میں برائی و رسوائی۔ آحاد واحد اَحَدٌ کی جمع ایک، منفرد، اکیلا۔ محقق میرزا محمد نجم الغنیؒ نے لکھا ہے: خبر واحد وہ حدیث جس کے بارے میں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل ہونے میں کذب کا احتمال ہو اور اس میں شبہ بھی، اس کی مشہور تعریف وہ ہے جسے فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی نے اپنے اصول میں اول بیان کیا، آحاد یا خبر واحد اس حدیث کو کہتے ہیں جس کے روایت کرنے والے ایک یا دو یا اس سے زیادہ ہوں جب یہ متواتر و مشہور سے کم درجہ کی ہو تو اس میں روات کی تعداد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ حق یہ ہے کہ محقق بزدوی کی تعریف عمدہ ہے۔ متواتر وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہونے میں درجۂ صحت کو پہنچ جائے اور جن واسطوں سے وہ آپ سے ہم تک پہنچی رہی ہے ان کے تحت جھوٹ میں کوئی شبہ نہ ہو۔ اور مشہور وہ حدیث ہے جس کے ثبوت میں کسی قسم کا شبہ و شک ہو۔ حد جمع حدود، اللہ رب العزت کی فرمانبرداری اور دین اسلام کے حکموں کو حدود اللہ سے تعبیر کیا گیا۔ سَرِقَة، چوری کرنا، چرانا، چوری چیز۔ سَرَقَ (ض) سَرَقًا سَرِقًا سَرِقَةً سَرْقَةً عن احد شیئًا۔

لدی کے مقابلے میں دو، تعبیر سے فائق ہے لدی عیان اور معانی کا ظرف نہیں ہوتا۔ و عند ان دونوں کا ظرف ہوتا ہے اور عند کو حاضر و غائب دونوں کے لئے استعمال کرتے ہیں جبکہ لدی صرف حاضر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ الواقع ثابت شدہ چیز وقع (ف) وقوعاً ثابت ہونا بیان المعنیٰ فصیح بات جو ہر دو پہلو کو جمع کر دے۔ التسمیۃ (تفعیل سے) بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا سمّٰی، شارع فی الفعل فلاں نے کام کے آغاز میں اللہ کا نام لیا اصطلاح میں تسمیہ کا بسم اللہ الرحمن الرحیم پر اطلاق کرتے ہیں۔ یکفر (ن) کسی کو کافر گردانتا۔ جاحد منکر، نہ ماننے والا جحد جحوداً کسی چیز کی حقیقت کا انکار کرنا۔ الجنب ناپاک، واحد، تثنیہ، جمع، مذکر، مؤنث سب میں جنب ہی استعمال ہوتا ہے۔ الحیض عورت کا، ماہواری خون حاض (ض) حیضاً محیضاً، عورت کا ماہواری خون نکلنا، النفساء و النفساء و النفساء وہ عورت جسے زچگی ہوئی ہو۔ نفاس مصدر، زچگی یا ولادت کے بعد آنے والا خون، بولتے ہیں نفست (س) نفساً، نفاسۃً، نفاس عورت کا بچہ جننا التبرک یعنی کسی شئ سے برکت حاصل کرنا۔

تشریح عبارات

المنقول عنہ نقلاً متواتراً الخ علامہ جون پوری فرماتے ہیں المنقول القرآن موصوف کی تیسری صفت ہے اس کا معنیٰ ہوا قرآن وہ ہے جو ایسی متواتر و مسلسل نقل کے سہارے منقول ہے جس کی نقل میں کسی قسم کا شبہ اور شک نہیں ہے۔

شارح علام یہاں المنقول عنہ اور بلا شبہۃ پر الگ الگ کلام کر رہے ہیں، آپ پیچھے پڑھتے آئے ہیں کہ المصاحف کے الف لام میں دو امکان تھے یا الف لام جنسی ہو یا الف لام عہد خارجی ہو اگر آپ المصاحف میں موجود الف لام کو جنسی معنیٰ میں لیں تو مصاحف میں ساتوں قاریوں کے متواتر قراءت والے مصاحف اور غیر متواتر قراءت والے دوسرے مصاحف دونوں داخل ہو جائیں گے

حالانکہ غیر متواتر قراءت والی آیتوں کو قرآن میں شامل کرنے سے منع کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ماتن کے لئے ضروری ہوا کہ وہ قرآن کی تعریف میں ایسے الفاظ لائیں جو غیر متواتر النقل آیتوں اور کلموں کو قرآن میں داخل و شامل ہونے سے روک دیں، دیکھئے ماتن نے اپنے ضروری فریضہ کی طرف توجہ دی چنانچہ انھوں نے فرمایا المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ۔ قرآن انھیں آیتوں اور کلموں کو کہا جائے گا جو متواتر اور مسلسل طریقے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حیثیت سے نقل ہوتے چلے آئے ہوں جن کی نقل میں کوئی شک و شبہ نہ ہو ایسی نقل والے مصاحف صرف ساتوں قاریوں والے ہیں، لہذا ایسی آیتیں اور کلمات جو متواتر نقل کے ذریعہ منقول نہ ہوں وہ اب قرآن سے باہر ہو جائیں گی ایسی آیتیں اور کلمے جو متواتر النقل نہیں دو طرح کے ہیں ایک بطریق آحاد یعنی خبر واحد کی صورت میں منقول چلے آ رہے ہوں۔ دوسرے بطریق شہرت یعنی خبر مشہور کی صورت میں منقول چلے آ رہے ہوں چاہے خبر واحد یا خبر مشہور

کی حیثیت سے منقول ہوں ان دونوں سے ماتن نے متواترا کہہ کر احتراز کیا ہے، یعنی دونوں کو قرآن ہونے سے نکال دیا، ماتن نے اپنی شرح کشف میں خود بھی اس احتراز واخراج کو تسلیم کیا ہے۔ وہ آیت جو خبر واحد کی حیثیت سے منقول ہوئی حضرت ابی کی قرأت میں پائی جارہی ہے، رمضان میں قضا ہونے والے روزوں کے لئے اللہ رب العزت نے فرمایا فعدۃ من ایام اخر یعنی جتنے روزے تم رمضان میں شرعی عذر کی وجہ سے نہ رکھ سکو اتنے روزے رمضان کے علاوہ دوسرے دنوں میں قضا کرلو۔ یہ آیت متواتر النقل مانی جاتی صحیفوں میں موجود ہے، اللہ رب العالمین نے یہ نہیں فرمایا کہ رمضان کے بعد جب روزوں کی قضا کرو تو رمضان کے روزوں کی طرح پے در پے مسلسل قضا کرو، قضا روزوں میں فصل اور تفرق ہونے دو اس کے بجائے صرف اتنا حکم لاکر کہ تم روزوں کی قضا کرلو یہ حکم مطلق ہے تسلسل و تتابع کی اس میں قید نہیں ہے مگر رمضان کے قضا روزوں کے متعلق حضرت ابیؓ سے جو آیت منقول ہوئی وہ یہ ہے فعدۃ من ایام اخر متتابعات رمضان کے جتنے روزے قضا ہوئے ہیں انہیں دوسرے دنوں میں مسلسل رکھو، حضرت ابی سے منقول آیت متواتر النقل نہیں بلکہ خبر واحد ہے، خبر واحد کے معیار پر منقول آیت میں متتابعات کا لفظ آیا ہے اور خبر واحد کے معیار میں منقول آیت قرآن میں شامل نہیں کی جاسکتی اس لئے ابی کی قرأت شامل قرآن نہیں کی جائے گی اسی بنا پر رمضان کے روزوں کی قضا میں مسلسل اور بلا فصل قضا کا حکم نہیں دیا جائے گا بالفرض خبر واحد کا حکم تسلیم کرکے رمضان کے قضا روزوں میں مسلسل قضا کرنے کو کہا جائے تو خبر واحد سے نص کے حکم پر اضافہ کرنا لازم آئے گا جب کہ خبر واحد کے ذریعہ نص کے حکم پر اضافہ کرنا ناجائز بتلایا جاچکا ہے اور وہ آیت جو خبر مشہور کے انداز پر منقول ہوئی حضرت ابن مسعودؓ کی قرأت میں پائی جارہی ہے ابن مسعود سے مشہور طریقے پر دو آیتیں نقل کی گئی ہیں ایک کا مضمون چوری کی سزا بتلاتا ہے دوسری کا مضمون قسم توڑنے والے کا کفارہ کی شکل بیان کرتا ہے متواتر نقل والی

آیت میں چوری کی سزا یوں بیان کی گئی ہے السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما چور اور چورنی دونوں کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔ یہاں اللہ نے علی الاطلاق بتلایا۔ جب کوئی چوری کرے چاہے مرد ہو یا عورت تم اس کے ہاتھ کاٹ دو، اس آیت میں یہ نہیں بیان کیا گیا کہ بایاں ہاتھ کاٹنا ہے یا دایاں مگر چوری کی سزا کے متعلق ابن مسعود سے منقول آیت یوں ہے السارق والسارقۃ فاقطعوا ایمانھما چور اور چورنی دونوں کے دائیں ہاتھ کاٹ دو، ایمانہما کی زیادتی کے ساتھ ابن مسعود سے نقل ہونے والی آیت مشہور النقل ہے متواتر النقل نہیں ہے، اور دوسری متواتر النقل آیت میں قسم کے کفارہ کے متعلق یوں حکم بیان ہوا ہے فصیام ثلثۃ ایام اگر تم میں سے کوئی اپنی قسم توڑ دے تو اس کے کفارے کی ایک شکل یہ ہے کہ وہ تین دن روزے رکھے یہاں مطلقاً تین دن روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا، تین دن بلا ناغہ اور مسلسل رکھے جائیں، نہیں کہا گیا مگر قسم ہی کے کفارے کے تعین میں حضرت ابن مسعود سے مشہور طریق پر آیت یوں نقل کی گئی ہے فصیام ثلثۃ

ایام متتابعات تم میں سے جو اپنی قسم توڑ بیٹھے وہ کفارہ کے طور پر تین دن مسلسل روزے رکھے اس میں متتابعات کا اضافہ ہے۔ یہ اضافہ فرمایا گیا ہے کی زیادتی مشہور نقل کے ذریعہ منقول ہوئی ہے، انھیں قرآن میں داخل نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ قرآن میں داخل کرنے کے لئے آیت کا متواتر النقل ہونا لازمی ہے اور یہ مشہور النقل ہیں، احاد النقل یعنی جو آیت خبر واحد کے معیار سے نقل ہوئی ہو اور مشہور النقل یعنی جو آیت شہرت والی خبر کے اعتبار سے نقل ہوئی ہو ان میں فرق یہ ہے کہ خبر واحد کے معیار سے منقول آیت کے ذریعہ متواتر النقل آیت سے ثابت ہونے والے حکم میں اضافہ نہیں کیا جائے گا، البتہ مشہور طریقہ سے نقل ہونے والی آیت کے ذریعہ متواتر النقل آیت سے ثابت ہونے والے حکم میں اضافہ کیا جائے گا اس لئے چوری کی سزا میں دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور قسم کے کفارہ میں مسلسل لگاتار تین دن روزے رکھنے ہوں گے، دایاں ہاتھ کی قید یا مسلسل تین دن روزہ رکھنا مشہور النقل آیت کا حکم ہے یہ حکم متواتر النقل میں ثابت نہیں، متواتر النقل میں صرف ہاتھ کاٹنا یا تین دن روزہ رکھنا ثابت ہے مگر مشہور النقل ہونے کی وجہ سے اس کے ذریعہ ثابت ہونے والے حکم کا متواتر النقل آیت پر اضافہ کریں گے چنانچہ چور رچوری کے داہنے ہاتھ کو کاٹا جائے گا اور کفارۂ قسم میں تین دن مسلسل روزے رکھنے ہوں گے۔

بلا شبهة الخ بلا شبہ یقینی اور حتمی نقل سے منقول ہونا، جمہور اور خصاف کے بیانات کی روشنی میں اس کے دو مرادی معنی ہیں ۔ جمہور اصولی علماء فرماتے ہیں متواتر وہی کہلائے گی جس آیت میں کوئی شک و شبہ نہ ہو، یوں کہہ لیجئے متواتر وہ ہے جس میں شبہ نہ ہو اس کے بعد بلا شبہۃ الگ سے کہنا متواتر کی تاکید اور پختگی ظاہر کرتی ہے، کیونکہ متواتر میں شبہ نہیں ہوتا، بلا شبہ لا کر شبہ نہ ہونے میں زور و قوت پیدا کر دی گئی

۔ خصاف فرماتے ہیں متواتر کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ متواتر جس میں کوئی شبہ نہ ہو یعنی جو اصل و فرع دونوں ناحیوں سے متواتر النقل ہو، دوسری وہ متواتر جس میں کسی طرح کا شبہ ہو اور ایسی متواتر جس میں کوئی شبہ ہو ان کے یہاں مشہور ہے خصاف کی تشریح کے سامنے بلا شبہۃ احترازی قید ہو گی اس کے ذریعہ متواتر میں وہی آیتیں داخل ہوں گی جس میں کوئی شبہ نہ ہو یہ متواتر الاصل والفرع ہوں گی اور وہ آیتیں نکل جائیں گی جن میں کوئی شبہ ہو، اور شبہ مشہور میں بھی ہے کیونکہ یہ احاد الاصل اور متواتر الفرع ہے لہذا بلا شبہۃ سے مشہور النقل آیات قرآن میں داخل نہ ہو سکیں گے، بلا شبہۃ خصاف کے عندیہ میں قید احترازی ہو گی اور جمہور کے حضور تاکید اور حقیقت کا بیان۔

المصاحف الخ کے الف لام میں دوسرا امکان الف لام عہد خارجی ہونے کا تھا، عہد خارجی تسلیم کر لینے کی صورت میں مصاحف سے خارج میں متعین مصاحف مراد ہوں گے اور خارجی و ظاہری معنی خلفاء عہد صحابہ کے میں جو متعین مصاحف رہیں گے جن کی شان مصاحف ہونے کو متضمن

کر سکے گی یہ ساتوں قاریوں کے وہی مصاحف ہوں گے جن میں تواتر و تسلسل والی نقل کے سب تو نقل کیا جاتا رہا ہے سبھی جانتے ہیں، ساتوں قاریوں کے صحیفوں میں متواتر قرأت کے علاوہ اور کوئی قرأت نہیں، عہد خارجی کے الف لام نے انہیں سات صحیفوں کو مراد میں داخل کیا، لہٰذا ان کے علاوہ وغیرہ متواتر قرأتیں اور آیتیں خبر واحد کے انداز سے منقول ہوں یا مشہور صورت کے ہوتے ہوئے منقول ہوں۔

وقولہ المنقول عنہ شارح علام فرماتے ہیں ہم نے جب ان لیا المصاحف میں الف لام عہد خارجی ہے تو ساتوں قاریوں کی متواتر النقل صحیفے مراد لئے گئے اور یہ ساتوں صحیفے وہی ہیں جن کی نقل مسلسل ہے اور اس کے تسلسل میں کوئی شبہ نہیں۔ لہٰذا المنقول عنہ نقلاً متواتراً بلا شبہۃ عبارت کا لانا بے ضرورت تھا۔ شارح فرماتے ہیں، ساتوں قاریوں کے صحیفوں کی جو حقیقت اور واقعیت ہو سکتی تھی المنقول عنہ الخ میں اسی واقعہ، حقیقت اور سامنے کی مشاہدہ بات کو بیان کیا ہے۔ ساتوں قاریوں کے صحیفے حقیقت، اصلیت اور واقعے کے تناظر میں وہی ہیں جن میں تواتر والی نقل اور بلا شبہی پائی جائے ماتن نے المنقول عنہ الخ کا اضافہ کرکے اسی حقیقت، اصلیت اور واقعیت کا اظہار و تفسیر کی ہے۔

وقیل ۔ محقق جون پوری ۔ بلا شبہۃ ۔ عبارت میں کلام دراز کر رہے ہیں، فرماتے ہیں لوگوں کی طرف سے کہا گیا، بلا شبہۃ ۔ کہہ کر ماتن نے تسمیہ سے احتراز و گریز کیا یعنی دامن بچایا ہے اس کی وجہ تسمیہ میں شبہ ہونا تلاش کی گئی، فرماتے ہیں تسمیہ میں چونکہ شبہ پایا گیا لہٰذا اس کا قرآنی آیت ہونا یقینی نہیں رہا اسلئے اگر کوئی تسمیہ کا انکار کر دے، کہتا ہو تسمیہ قرآن سے نہیں، اس کے انکار پر کفر کا فتویٰ نہیں لگایا جائیگا تسمیہ میں شبہ ہونے کے واسطے نماز پڑھنے میں تسمیہ پر انحصار کرنے سے نماز ادا نہ ہوگی نہ ہی یہ انحصار جائز و درست ہوسکیگا اس کی شکل یہ ہوگی، کوئی شخص نماز پڑھنے لگا اس نے بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھ لیا اور کوئی آیت نہیں پڑھی صرف الحمد للہ کے بعد بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھتا ہے، اس کا گمان ہے کہ تسمیہ قرآنی آیت ہے کیا ایسے آدمی کی نماز درست ہوگی؟ حکم میگا نہیں درست نہیں ہوگی، جب معلوم کیا جائے نماز کی نادرستی کی وجہ؟ معلوم ہوگا بسم اللہ الرحمن الرحیم پر نمازی نے انحصار کیا تھا، حالانکہ تسمیہ میں شبہ ہے اسی وجہ سے صرف تسمیہ پڑھنے سے نماز درست نہیں ہوگی۔ تسمیہ کے اندر شبہ کے ہونے کی وجہ سے اس کا پڑھنا ایسے لوگوں کے لئے حرام نہیں ہوگا جن کے لئے قرآن کریم کا پڑھنا مخصوص حالات میں حرام ہو جاتا ہے مثلاً وہ شخص جو بڑی ناپاکی کا شکار ہے یا کسی عورت کو حیض آرہا ہو، بچہ جننے کے بعد عورت خون زچگی جیسی نفاس میں مبتلا ہو۔ ان تینوں کے لئے قرآن پڑھنا حرام کر دیا گیا مگر یہی لوگ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنے لگیں تو ان کے حق میں اس کا پڑھنا حرام اس لئے نہ ہوگا کہ تسمیہ کے قرآن ہونے میں شبہ و شک ہے تو ان کے بقول ماتن نے بلا شبہ لاکر تسمیہ سے احتراز کیا ہے، یعنی تسمیہ کو قرآن ہونے سے روک دیا ہے۔

والاصح انہا۔ شارح یہیں کہہ کر قائلین با ما کی غلطی کی طرف صرف اشارہ کرنے کے بعد والاصح سے
ان کی غلطی کو صراحتاً بیان کر رہے ہیں۔ کہتے ہیں بلاشبہ تسمیہ کا قرآن کریم سے نکالنا مقصود نہیں ہو سکتا، وجہ
یہ ہوئی کہ صحیح ترین روایت کے بموجب تسمیہ قرآن شریف میں داخل و شامل کیا گیا ہے، رہی بات تسمیہ کے مکرر
نازل کیے جانے کی تو اس کا باعث علماء کا اختلاف ہے چنانچہ علماء اختلاف کرتے ہیں آیا تسمیہ قرآن کی آیت ہے
یا نہیں، بعض علماء نے فرمایا تسمیہ قرآن کی آیت نہیں اس سے تسمیہ کے اندر شبہ پیدا ہو گیا، اختلاف کا ادنیٰ درجہ
جس کا اعتبار کیا جائے گا وہ کسی چیز میں شبہ ڈال دینا قرار پائے گا، اسی اختلاف کے باعث کہ تسمیہ قرآنی آیت
ہے یا نہیں، تسمیہ کا انکار کرنے والے کو کافر کہنے سے احتراز کیا جائے گا، اور تسمیہ کے ذریعہ نماز کا ادا نہ ہونا
یعنی نماز کی ادائیگی میں قراءت کا فرض پورا کرنے کیلئے تسمیہ کا کافی نہ ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ آیا تسمیہ
پوری ایک آیت ہے یا نہیں، کیونکہ پوری ایک آیت کم از کم پڑھی جائے گی تب ہی نماز کی ادائیگی درست قرار
پائے گی، تسمیہ کے پوری ایک آیت ہونے میں اختلاف ہے، بعض روایات سے مفہوم ہوتا ہے تسمیہ پوری آیت
نہیں، شوافع کہتے ہیں تسمیہ اپنے بالعموم ایک آیت ہے، اس کی وجہ سے تسمیہ کے پوری آیت ہونے اور
پوری آیت نہ ہونے میں شک پیدا ہو گیا اور جس چیز میں شک پیدا ہو جائے اس سے فرض ادا نہیں کیا جا سکتا اس
لئے تسمیہ پڑھنے سے فرض ادا نہیں ہو سکے گا۔ اور بڑی ناپاکی والے پر حیض اور نفاس والی عورت کے لئے
تلاوت قرآن کی حیثیت سے تسمیہ کا پڑھنا ممنوع ہے، یعنی اگر قرآن سمجھ کر تسمیہ پڑھا تو حرام ہوگا، البتہ برکت
کے حصول یا دوسری ذیلی اغراض کے لئے پڑھنا جائز بتلایا گیا ہے جیسے شکر ادا کرنے کے لئے کوئی پڑھے
تو اسے جائز قرار دیا جائے گا

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا تَمْهِيْدٌ لِتَقْسِيْمِهِ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيْفِهِ يَعْنِيْ أَنَّ الْقُرْآنَ
اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا لَا أَنَّهُ اسْمٌ لِلنَّظْمِ فَقَطْ كَمَا يُنْبِئُ عَنْهُ تَعْرِيْفُهُ بِالْإِنْزَالِ وَالْكِتَابَةِ
وَالنَّقْلِ وَلَا أَنَّهُ اسْمٌ لِلْمَعْنٰى فَقَطْ كَمَا يُتَوَهَّمُ مِنْ تَجْوِيْزِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ الْقِرَاءَةَ
بِالْفَارِسِيَّةِ فِي الصَّلٰوةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ، وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْأَوْصَافَ الْآتِيَةَ أَكْثَرُهَا
جَارِيَةٌ فِي الْمَعْنٰى فَقَطْ، وَجَوَازُ الصَّلٰوةِ بِالْفَارِسِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ لِعُذْرٍ رُخْصَةً وَهُوَ أَنَّ حَالَةَ
الصَّلٰوةِ حَالَةُ الْمُنَاجَاةِ مَعَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالنَّظْمُ الْعَرَبِيُّ مُعْجِزٌ بَلِيْغٌ فَلَعَلَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ
أَوْ لِأَنَّهُ إِنِ اشْتَغَلَ بِالْعَرَبِيِّ يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْهُ إِلٰى مَحَاسِنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَرَاعَةِ وَيَتَلَذَّذُ
بِالْأَسْجَاعِ وَالْفَوَاصِلِ وَلَا يَخْلُصُ الْحُضُوْرُ مَعَ اللّٰهِ تَعَالٰى بَلْ يَكُوْنُ هٰذَا النَّظْمُ حِجَابًا
بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللّٰهِ تَعَالٰى وَكَانَ أَبُوْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى مُسْتَغْرِقًا فِيْ بَحْرِ التَّوْحِيْدِ
وَالْمُشَاهَدَةِ لَا يَلْتَفِتُ إِلَّا إِلَى الذَّاتِ فَلَا طَعْنَ عَلَيْهِ فِيْ أَنَّهُ لِمَ يُجَوِّزُ الْقِرَاءَةَ

بالفارسية مع القدرة على العربية المعتبر وأما في جواز الصلوة فهو يراعي جانبهما جميعا وإنما أطلق النظم مكان اللفظ رعاية للأدب لأن النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ هو الرمي وإن كان النظم يطلق في العرف على الشعر أيضا وينبغي أن يكون النظم إشارة إلى الكلام اللفظي والمعنى إلى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة النظم حادث كالنظم لأنه عبارة عن قصة يوسف وإخوته وفرعون وغرقه مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على أمر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم بلا ريب عندنا، فتنبه له۔

ترجمہ وهو اسم للنظم والمعنى جميعا۔ اور قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے، یہ قرآن کی تقسیم کی تمہید ہے اس کی تعریف بیان کرنے کے بعد یعنی بے شک قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے نہ یہ کہ قرآن صرف نظم کا نام ہے جیسا کہ انزال، کتابت اور نقل کے الفاظ اس کی خبر دیتے ہیں اور نہ فقط معنی ہی کا نام قرآن ہے جیسا کہ وہم کیا جاتا ہے۔

من تجويز ابي حنيفة رحمه الله القراءة بالفارسية في الصلوة الخ۔ اس بات سے کہ امام ابو حنیفہ نے نماز میں فارسی زبان میں قرأت کو جائز کہا ہے باوجودیکہ عربی الفاظ کی قرأت پر قدرت ہو۔ اور قرآن نظم و معنی دونوں ہی کا نام ہے اس وجہ سے کہ مذکورہ اوصاف (منزل، مکتوب، منقول) معنی میں بھی تقدیراً جاری ہوتے ہیں (صرف اتنا فرق ہے کہ الفاظ یعنی نظم میں یہ اوصاف بلا واسطہ پائے جاتے ہیں اور معنی میں الفاظ کے واسطے سے پائے جاتے ہیں)

وجواز الصلوة بالفارسية الخ اور فارسی زبان میں نماز کے جائز ہونے کا قول تو یہ بھی عذر کی وجہ سے کہا گیا ہے، عذر عقلی یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے مناجات کی حالت ہے، جس میں اخلاص توجہ تامہ الی اللہ کی خاص کیفیت پائی جاتی ہے، اور عربی عبارت فصیح و بلیغ اور حیرت انگیز ہونے کی وجہ سے ممکن ہے کہ نمازی ایسی بلیغ ترین عبارت زبان پر نہ لا سکے، یا اس وجہ سے جائز کہا ہے کہ اگر نمازی عربی زبان کی بلاغت، فصاحت اور اس کی لطافت و پاکیزگی کی طرف متوجہ ہو جائے اور عبارت کی مقفّٰی و مسجّع عبارت سے لذت حاصل کرنے لگے تو ذہن خدا کے حضور میں خاص توجہ نہ کر سکے گا، گویا الفاظ کی بندش اور معانی کی عمدگی منجملہ توجہ الی اللہ اور اخلاص سے فی الجملہ حجاب بن گئی، اور پھر امام ابو حنیفہ بحر توحید میں مستغرق اور مقام مشاہدہ پر فائز تھے ذات بابرکات کے سوا کسی دوسری طرف وہ التفات نہ فرماتے تھے لہٰذا ان پر کوئی طعن و ملامت نہ کرنا چاہئے کہ قدرت علی النظم العربی کے باوجود فارسی زبان میں نماز کو جائز کیوں مانتے ہیں۔

اللہ رب العزت کی ذات۔ الکلام اللفظی ظاہری کلام۔ عبارات قصۃ، سرگذشت۔

تشریح عبارات

ماتن نے پہلے قرآن کی تعریف بیان کرنے کے بعد فرمایا۔ قرآن الفاظ و معنی کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ بظاہر نظر یہ کسی کے دل میں خیال آسکتا تھا کہ وھو اسم للنظم والمعنی قرآن کی دوسری تعریف ہے یعنی ماتن نے ایک تعریف بیان کرکے قرآن کی دوسری تعریف ذکر کی ہے، شارح علام نے تنبیہ کرکے مذکورہ خیال کو مردود ٹھہرایا بتلاتے ہیں ماتن کا مقصد یہاں سے قرآن کی تقسیم کا آغاز کرنے کے لیے راستہ ہموار کرنا ہے۔ قرآن کی تعریف مدنظر نہیں ہے کیونکہ وہ قرآن کی تعریف کے بیان سے فارغ ہو چکے تھے۔

قرآن شریف، الفاظ و معانی کے مجموعہ کا نام ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے تین طرح کے اقوال اس سلسلے میں نقل کیے جاتے ہیں۔ منار کے مصنف ابو البرکات عبداللہ بن احمد نے منار کی اپنی شرح کشف الاسرار میں فرمایا، جمہور فرماتے ہیں قرآن الفاظ و معانی کے مجموعہ کا نام ہے کیونکہ اعجاز لفظ و معنی کے مجموعہ میں پنہاں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اعجاز کا بلاغت اور فصاحت سے تعلق ہے۔

شارح علام نے ماتن کی اتباع میں فرمایا: قرآن لفظ و معنی کے مجموعہ کو کہتے ہیں۔ بتلانا یہ ہے ہیں قرآن صرف الفاظ کا نام ہے نہ صرف معنی کا بلکہ لفظ و معنی کا مجموعہ قرآن کہلاتا ہے، جمہور کے علاوہ ایک گروہ کہتا ہے قرآن صرف لفظ کا نام ہے، شارح نے لا انہ اسم للنظم فقط کہہ کر پہلے گروہ کی تردید کردی۔ علامہ جونپوری رحمہ اللہ یعنی عنہ تعریفہ سے اس جماعت کی دلیل بیان کرتے ہیں، فرماتے ہیں قرآن کی تعریف میں کہا گیا ہے اما الکتاب فالقرآن المنزل علی الرسول قرآن وہ ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا۔ المکتوب فی المصاحف اسے مختلف صحیفوں میں لکھا گیا۔ المنقول عنہ نقلاً متواتراً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل متواتر کے ذریعہ منقول ہوتا رہا۔ قرآن کی تعریف میں انزال، کتابت اور نقل وغیرہ الفاظ استعمال کیے گئے، اور اتارنا، لکھنا اور نقل کیا جانا الفاظ کی شان سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ معنی سے۔ دیکھئے تو سہی اللہ رب العزت نے فرمایا إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ہم نے اس کتاب قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا، عربی زبان کا عربی کہلانا دوسری تمام زبانوں کی طرح مخصوص قسم کے الفاظ پر منحصر ہے، اگر یہ مخصوص جملہ الفاظ ختم کر دیئے جائیں تو عربی زبان کا وجود ختم ہو جائے گا، معنی کی بات نہ کیجئے اس لئے کہ معانی تقریباً ہر زبان میں ایک ہی ہوتے ہیں۔ معنی زبان کا اجارہ نہیں ہیں، معلوم ہوا کہ زبان کا زبان ہونا مخصوص و متعین الفاظ پر موقوف ہے لہذا عربی زبان بھی زبان کی حیثیت سے الفاظ پر موقوف ہوگئی اور قرآن کے متعلق واضح کیا گیا کہ یہ عربی زبان میں اتارا گیا تو قرآن لفظ کا نام قرار پایا۔

دوسرا گروہ کہتا ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے، شارح نے لا انہ اسم للمعنی فقط فرما کر دوسرے

گروہ کو قول باطل قرار دیا۔ محقق جونپوری کما یترجم عن ضمیر ابی حنیفہ رحمہ اللہ سے دوسرے گروہ
کے قول کی دلیل بیان کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے ایسے شخص کے لئے نماز کے اندر فارسی زبان
میں قرات کو جائز رکھا جو عربی عبارت کی تلاوت کرسکتا ہے فارسی زبان میں قرآن کا ترجمہ کیا جائے گا اور یہ
ترجمہ قرآن کا معنی ہوگا قرآن کے الفاظ فارسی کی طرح کسی اور زبان میں منتقل نہیں کئے جاسکتے ایک زبان
سے دوسری زبان میں معنی منتقل ہوتا ہے۔ معلوم ہوا قرآن معنی ہی کو کہہ سکیں گے الفاظ کو نہیں۔ ان کی
دوسری دلیل آیت کریمہ ہے: حق تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ واقعہ یہ ہے کہ قرآن کریم
سابقہ امتوں پر بھیجے گئے صحیفوں میں موجود ہے۔ پہلی امتوں کو جن زبانوں میں صحیفے دیئے گئے وہ عربی کے
علاوہ تھیں، معلوم ہوا کہ قرآن کا ترجمہ اس کا مفہوم و معنی ان صحیفوں میں مذکور و موجود تھا۔ اس آیت سے
بات پختہ ہوجاتی ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔

شارح علام نے جمیعاً کہہ کر اجمالی طور پر ان دونوں گروہوں کی تردید کردی۔ بعد ازاں تفصیل سے
ان کے دلائل کا جواب دے رہے ہیں۔

وذلک لان الاوصاف المذکورۃ سے ان لوگوں کو خاموش کرنا ہے جو کہتے ہیں۔ قرآن میں انزال
کتابت اور نقل سے مفہوم ہوتا ہے کہ قرآن صرف لفظ ہی کا نام ہے۔ شارح فرماتے ہیں انزال کتابت اور نقل
ہم مانتے ہیں الفاظ کے اوصاف در حقیقت ہیں مگر اسی کے ساتھ سمجھئے کہ معنوی اور بالواسطہ طور پر یہی اوصاف
معانی میں سرایت کئے ہوئے ہیں۔ وہ اس طرح کہ الفاظ کے پردے میں معانی پوشیدہ ہیں۔ الفاظ براہ
راست نازل کئے گئے انھیں لکھا گیا وہ منقول ہوتے رہے اور الفاظ کے حسن توسط یعنی الفاظ ہی کے
پردے میں معانی بھی اتارے گئے۔ انھیں لکھا گیا ——— وہ منقول ہوتے رہے۔ معانی میں انزال
کتابت اور نقل براہ راست نہیں بلکہ تقدیری اور تبعی جہت سے پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ الفاظ محض
الفاظ کو نازل کرنا لکھنا، نقل کرنا، فعل عبث ہے اور اللہ تعالیٰ فعل عبث کاری سے پاک ہیں اور محض
الفاظ میں مذکورہ تینوں اوصاف کا اعتقاد پرلے درجے کی بے عقلی ہوگی کیونکہ معنی مراد لئے بغیر محض الفاظ
کو گردانتا دانشمندی سے میل نہیں کھاتا۔ خلاصہ واضح ہوگیا کہ قرآن الفاظ و معانی کے مجموعہ کا نام ہے اور
انا انزلنٰہ قرآنا عربیا میں قرآن کے عربی زبان میں یعنی الفاظ میں نازل کئے جانے کا پیغام دیتا ہے
ایسے عربی الفاظ جو بامعنی ہیں۔ اس سے بھی واضح ہوگیا کہ قرآن الفاظ اور معانی کے مجموعہ کا نام ہے

وجواز الصلوٰۃ بالفارسیۃ سے ان لوگوں کو خطا وار ٹھہرانا ہے جو کہتے ہیں فارسی زبان میں
قرات کرکے نماز ادا کرنے کی اجازت سے ہمیں شعور ملتا ہے کہ قرآن صرف معانی کو کہہ سکتے ہیں۔ شارح کہتے
ہیں امام ابوحنیفہ نے عربی عبارت کی تلاوت پر قدرت ہوتے ہوئے فارسی زبان میں نماز کے اندر قرات
کو ایک واسطہ اور صحیح مجبوری کی وجہ سے جائز رکھا ہے، وہ مجبوری یا عذر یہ ہے کہ نماز بندے کی
ایسی حالت کا نام ہے جس میں وہ اقرب بحضرت سے راز و نیاز گفت و شنید میں منہمک ہوتا ہے

اور عربی زبان میں مستقل خیز بلاغت پائی جاتی ہے جس کی سرحدیں اعجاز سے مل جاتی ہیں اندریں صورت اس کا امکان بہر صورت رہتا ہے کہ نمازی عربی زبان کی فوق کی بلاغت اور حیرت انگیز اعجازی کیفیت سے اسے پڑھنے پر قادر نہ ہو سکے لہذا یہ نمازی معذور ہوگا اب دوسری زبان مثلاً فارسی میں اس کے لئے قرآنی ترجمہ و معنی کی ادائیگی راز و نیاز اور گفتگو میں اگر ممکن ہو تو عذر کی بنا پر اس کی اجازت ہے اس اجازت سے یہ نہ اخذ کیا جائے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے، شارح علیہ الرحمہ اس کا دوسرا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں بالفرض ہم مانے لیتے ہیں کہ آدمی بہر حال عربی زبان میں قرات کرے لیکن یہاں دو باتیں ہیں ایک عربیت کا ذاتی حسن اور اس کی بلاغت، عربی کا منفرد اسلوب اور موزوں عبارتیں، دوسری بات نماز میں اللہ رب العالمین کے حضور مخلصانہ حاضری جس میں کسی چیز دگر کا واہمہ وشائبہ نہ ہو بندہ قطعی یکسو ہوکر حاضر باش رہے، اگر بندہ حسین ترین زبان اور موزوں ترین تعبیر یا اسلوب یعنی عربی میں قرات کرنے لگے تو اس کا ذہن مذکورہ ان کی عربی زبان سے اس کی لاسستی تا ظاہری موزونیت کی طرف منتقل ہو جائے اور اللہ رب العالمین کے سامنے وہ حاضری میں یکسو نہ رہ سکے گا وہ آیات قرآنی کے سجع و فاصلے سے لطف اندوز ہونے لگے گا اندریں صورت یہی عربی عبارتیں عرفا کے الفاظ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مطلوب یکسوئی میں حجاب اور دیوار بن جائیں گے، لہذا مقصد نماز پورا ہونے کے بجائے فوت ہو جائے گا، اس لئے امام صاحب نے فارسی میں قرات کی اجازت دے دی، امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمہ صوفی باصفا شخص تھے، اللہ رب العزت نے انہیں ولایت خاصہ کے شرف سے نوازا تھا، آپ اکثر و بیشتر اللہ رب العزت کی وحدانیت میں کھو جاتے، اور مشاہدۂ الہی کے سمندر میں آپ کو ڈوبا ہوا پایا جاتا تھا، اسی لئے راز و نیاز کے وقت نمازی کی عربیت سے عاجزی کے ادراک یا اس کے خلوص میں بٹہ لگ جانے کی بجی سے نجات امام صاحب کے نزدیک قطعی روشن ہے، پھر آپ اکثر اللہ تعالیٰ کی ذات میں غور و فکر کرتے نظر التفات رب کائنات ہی کی طرف اٹھتی تھی، اس لئے کوئی یہ اعتراض نہ کرے کہ امام ابو حنیفہؒ نے عربی زبان میں قرات قرآن کی قدرت رکھتے ہوئے عربی زبان کے علاوہ دوسری زبان مثلاً فارسی میں انہوں نے قرات کو کیونکر جائز قرار دیدیا، حالانکہ عربی زبان نازل شدہ الفاظ ہیں اور فارسی میں یہ بات نہیں پائی جاتی نہ ہی کسی کو اجازت ہوگی کہ وہ امام کی اس رخصت سے یہ عقیدہ رکھے کہ قرآن معنی کو کہتے ہیں، پھر یہ اجازت اور رخصت صرف نماز میں ہے کہ قرآن کا ترجمہ فارسی میں ادا کر سکتا ہے ورنہ نماز کے ماسوی دوسرے تلاوت میں امام صاحب نے الفاظ اور معانی دونوں کے مجموعے کی رعایت کی ہے گو نماز میں الفاظ کی رعایت سے ان کا صرف نظر کرنا منقول ہے، دوسرے مقامات میں قرآن کے الفاظ و معانی دونوں کے مجموعے کی رعایت کی ہے

دوسرے مقامات میں قرآن کے الفاظ و معانی کی رعایت کی مثال پڑھتے چلئے، علامہ لکھنوی نے اپنے حاشیہ میں بیان فرمایا ہے کہ جنبی شخص اور حیض والی عورت کے لئے قرآن پڑھنا منع کر دیا گیا ہے یہ لوگ

کے ماننے والے افراد اور ان کی شہ عرفاً ناپسندیدہ چیز ہے اور اسی ناپسندیدہ شئی یعنی شعر کے لئے نظم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، اگرچہ نظم ایک بہترین لفظ تھا مگر یہاں مذموم معنی پر اس کا اطلاق ہو رہا ہے، لہذا مناسب تھا کہ لفظ کی طرح نظم سے بھی احتراز کیا جاتا کیونکہ لفظ کی طرح نظم میں بھی سطحیت آگئی ہے۔

اس کا جواب علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے توضیح پر لکھے گئے اپنے حاشیہ تلویح میں ذکر کیا ہے اور توضیح میں اس پر کلام کیا گیا، فرماتے ہیں ایک حقیقی معنی ہوتا ہے ایک مجازی نظم کا حقیقی معنی ہے، لڑی میں موتی پرونا، اور لفظ کا حقیقی معنی ہے پھینکنا، یہاں پر نظم بولیں یا لفظ لائیں دونوں صورتوں میں حقیقت چھوڑ کر مجاز کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، اور مجازی معنی میں علامہ کے مطابق حقیقی معنی کی طرف نشاندہی موجود ہو گی، چنانچہ لفظاً اگرچہ ملفوظ کے معنی میں مراد لیا گیا، جس کا مطلب ہے تکلم کرنا تاہم لفظ بولنے میں حقیقی معنی کی طرف اشعار اور نشاندہی پائی جاتی رہی، وہ ہے حقیقی معنی پھینکنا ہے اسلئے ادب کا لحاظ رکھتے ہوئے قرآن کے لئے لفظ استعمال نہیں کیا گیا، رہا لفظ نظم تو اس کا حقیقی معنی لڑی میں موتی پرونا ہے مگر یہ مراد نہیں ہے بلکہ نظم سے الفاظ اور کلمات کو موتی سے تشبیہ دینا مقصود ہے اور نظم میں مذکور تشبیہ کی طرف اشارہ و نشاندہی پائی جاتی ہے، اور قرآنی الفاظ و کلمات بلاشبہ موتی ہی کی طرح قیمتی ہیں اور شعر کے لئے نظم کا استعمال عرفی حقیقت کے طور پر ہے اور ہمیں اس معنی اور حقیقت سے کوئی بحث نہیں اس لئے لفظ ایک وضع یا استعمال کے ذریعہ کسی معنی کے لئے لایا جائے خواہ وہ معنی حقیقی ہو یا مجازی مگر اس معنی میں ایسے حقیقی یا مجازی معنی کی طرف اشارہ و نشاندہی موجود ہو جو دوسری وضع یا استعمال کے ذریعہ استعمال کیا جانے لگا ہو تو ایک وضع کے لحاظ سے استعمال کرنے میں دوسری وضع میں استعمال ہونے سے اعتراض کی اجازت نہیں دی جائے گی، اور نہ ہی اس طرح کے لفظ کو کسی ایک وضع یا استعمال کے مطابق لانے کے نتیجے میں دوسری وضع یا استعمال میں پائے جانے کی وجہ سے اس دوسری وضع سے احتراز کی ضرورت رہے گی اور نظم میں کچھ ایسی ہی بات پائی جاتی ہے اور نفس لفظ کے اندر اسکی ذات میں احتمال کا ہونا کسی طریقے سے دو وضعوں میں سے کسی بھی وضع میں استعمال کرنے کے لئے دوسری سود مند ہو سکتی ہے نہ نفع بخش لہذا نظم قرآن کے لئے قرآنی الفاظ کو موتیوں سے تشبیہ دینے کے لئے لایا گیا، یہ ایک استعمال تھا اور شعر پر اس کا اطلاق عرفی حقیقت کے زیر اثر تھا جس سے تشبیہ کی غرض کو نہ تو فائدہ پہنچ سکتا ہے نہ ہی نقصان۔

وَيَشْتَمِلُ اَنْ نَعْلَمَ الخ قرآن کریم دو چیزوں کے مجموعہ کا نام ہے ایک جزو قرآنی نظم ہے دوسرا جزو قرآنی معنی، وہ الفاظ اور عبارات جنھیں جبرئیل امین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے، اور آپ کو سنایا اور آپ نے یاد کیا اور صحابہ کو پڑھ کر سنایا انھیں لفظی کلام کہا جاتا ہے جس کا دوسرا نام ظاہری عبارت رکھ لیجئے، جبرئیل کے لائے ہوئے الفاظ جو احکامات کے موجب ہے جو اللہ تعالیٰ کی مراد

کہلاتے ہیں یعنی موجب احکامات اور مرادات الٰہیہ کو نفسی کلام کہتے ہیں۔ لفظی کلام حادث ہے کیونکہ
نفسی کلام قدیم یعنی غیر حادث ہے کیونکہ نفسی کلام جو حکم کا موجب ہے قدیم صفت ہے جو اللہ رب
العزت کے ساتھ قائم ہے یہ حادث نہیں ہے مگر اسی نفسی قدیم کلام کے ذریعہ حکم کو ظاہر کرنے کا تعلق
قائم ہو جائے تو ظہور حکم کا یہ تعلق حادث کہلائے گا کیونکہ حکم کا ظہور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت
کے ذریعہ ہوا اور یہ بعثت حادث ہے، لہٰذا حکم کا ظہور جو لفظی کلام یا ظاہری عبارت سے ہو رہا ہے
وہ بھی حادث ہوگا مگر اس حکم کا موجب جس طرح بعثت نبوی کے بعد رہا اسی طرح بعثت سے پہلے
بھی موجود تھا اس لئے یہ غیر حادث ہوگا اسی غیر حادث کو نفسی قدیم کلام کہا جاتا ہے، شارح علام فرماتے
ہیں ماتن نے نظم ذکر کر لفظی کلام کی طرف اشارہ کیا ہے اور معنی لاکر نفسی کلام کی طرف اشارہ کیا ہے۔

لکن نے المعنی الخ یہاں سے اس وہم کا ازالہ مقصود ہے جو پچھلی عبارت سے تولد پذیر ہو رہا ہے
جیسا شارح بتلا چکے ہیں کہ معنی سے نفسی کلام کی طرف اشارہ ہے جو قدیم ہے اس سے وہم پیدا ہو کہ قرآنی
نظم کا ترجمہ بھی قدیم ہونا چاہئے کیونکہ یہ بھی تو معنی ہے شارح علام جواب دیتے ہیں جس طرح قرآنی نظم یعنی
قرآن کی ظاہری عبارت حادث ہے ٹھیک اسی طرح وہ معنی بھی حادث ہے جو قرآنی نظم یعنی قرآنی عبارت کا ترجمہ
ہے نہ کہ (علامہ عینی نے اس کی وجہ بتائی ہے) وجہ یہ ہوئی کہ قرآنی نظم یعنی اس کی عبارت کا ترجمہ جسے آپ
معنی کہہ رہے ہیں یوسف اور برادران یوسف اور فرعون اور اسکے ڈوبنے کی سرگذشت کے ظہور سے
متعلق ہے، ان سرگذشتوں کا ظہور پہلے نہیں تھا بعد میں ہوا اور بعد ازاں ظہور معدوم ہو گیا تو یہ تو حادث ہوئے
کیونکہ ترجمہ کا تعلق مخاطبین سے ہے یا متکلمین سے ہے، وہم دفع کر چکے کہ یہ تعلق حادث ہے لہٰذا نظم قرآنی
کا ترجمہ جسے وہم نے معنی یاد کرانے کی کوشش کی وہ حادث ٹھہرا۔

تو ھو کالتی الخ یہ نظم قرآنی جس چیز پر دلالت کرتا ہے وہ اللہ رب العلمین کے اوامر و نواہی
اس کے مصالح اور اخبار ہیں بلا شبہ یہ ہمارے یہاں قدیم ہیں کیونکہ اللہ رب العزت کی صفات ہیں
جو اس کی ذات اقدس کے ساتھ قائم ہیں لہٰذا امات کی طرح یہ بھی غیر حادث یعنی قدیم ہی رہیں گی۔

فتنبہ لہ، تم اس پر پوری توجہ دو، شاید شارح علام ان لوگوں کے خلاف ذہن سازی کرنا
چاہتے ہوں جو اللہ تعالیٰ کی صفات کو حادث مانتے ہیں، شارح کا منشاء یہ ہو سکتا ہے کہ تم بیدار معتزلی کے
سب متکلم ہو اور ان لوگوں کی، تردید کر دو جو اللہ کی صفات کے سلسلے میں حدوث کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

وَإِنَّمَا تُعْرَفُ أَحْكَامُ الشَّرْعِ بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهِمَا مُرَتَّبَةٌ فِي تَقْسِيمَاتٍ أَيْ إِنَّمَا تُعْرَفُ
الْأَحْكَامُ الشَّرْعِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى بِالْأَقْسَامِ
مَعْنَى التَّقْسِيمَاتِ مُتَعَدِّدَةٌ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيمٍ أَقْسَامٌ لِأَنَّ الْكُلَّ أَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا

وَيَجْتَمِعُ اَقْسَامُ تَقْسِيْمٍ مَعَ اَقْسَامِ تَقْسِيْمٍ آخَرَ. وَاِنَّمَا قَالَ اَقْسَامَهُمَا وَلَمْ يَقُلْ اَقْسَامَهُ تَنْبِيْهًا عَلٰى اَنَّ مَنْشَأَ التَّقْسِيْمِ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنٰى جَمِيْعًا فَبَعْضُهُمْ عَلٰى اَنَّ التَّقْسِيْمَاتِ الثَّلٰثَةَ الْاُوَلَ لِلنَّظْمِ وَالرَّابِعَ لِلْمَعْنٰى وَبَعْضُهُمْ عَلٰى اَنَّ الدَّلَالَةَ وَالْاِقْتِضَاءَ لِلْمَعْنٰى وَالْبَوَاقِيْ لِلنَّظْمِ وَالْاَصَحُّ اَنَّهُ فِيْ كُلِّ قِسْمٍ يُرَاعَى النَّظْمُ مَعَ دَلَالَتِهٖ عَلَى الْمَعْنٰى.

ترجمہ وانما تعرف احکام الشرع بمعرفۃ اقسامھا: اور بے شک شرع کے احکام پہچانے جاتے ہیں ان کی اقسام کی معرفت کے بعد (یعنی احکام کی معرفت موقوف ہے نظم و معنی کے اقسام کی معرفت پر) یہاں سے اس کی تقسیم شروع کی جا رہی ہے مصنف فرماتے ہیں کہ شرع کے احکام کی معرفت جیسے حلال و حرام کا ہونا نظم و معنی کی تقسیم پر موقوف ہے. لہذا اقسام یہاں تقسیم کے معنی میں ہے. کیونکہ یہاں تقسیمات متعدد ہیں. پھر ہر تقسیم کے تحت کئی قسمیں ہیں. ایسا نہیں ہے کہ ہر قسم دوسری قسم کے تحت داخل ہو جاتی ہے. (جیسا کہ قاعدہ ہے کہ ایک قسم دوسری قسم کے مباین ہوتا ہے بلکہ یہاں ایسا بھی ہے کہ ایک قسم کی چند قسمیں دوسری تقسیم کی اقسام کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے.

وانما قال اقسامھما ولم یقل اقسامہ: اور مصنف نے اقسامہما تثنیہ کی ضمیر لائے. اقسامہ واحد کی ضمیر نہیں کہا درحقیقت اس بات پر آگاہ کرنا مقصود ہے کہ تقسیم کا منشاء نظم اور معنی دونوں ہی ہیں. لیکن بعض نے فرق کیا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں بعض علماء اس بات پر ہیں کہ پہلی تین تقسیمیں نظم کی ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کی ہے

وبعضھم علی ان الدلالۃ الخ: اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دلالۃ النص و اقتضاء النص معنی کی قسمیں ہیں اور باقی نظم کی ہیں ۔۔۔ والاصح انہ: لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ہر قسم میں نظم کی اس طرح رعایت ہے کہ اس میں معنی بھی ملحوظ رہتا ہے-

بیان لغات هٰهُنَا: یہ اسم ہے جس سے قریبی جگہ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جیسے اِنَّا هٰهُنَا قَاعِدُوْنَ موسیٰ کے امتیوں نے کہا آپ جا کر لڑئیے اور آپ کا پروردگار بھی ہم تو یہیں بیٹھے رہیں گے. جب اس پر الف لام اور کاف آتا ہے اور ہائے اول ساقط کر دی جاتی ہے تو اس سے دور مقام کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُوْنَ تو وہیں ایمان والوں کو مبتلائے امتحان کر دیا گیا اور اچھی طرح جھنجھوڑے گئے اور کبھی وسعت رہتے ہوئے اس کو زمانے کے لئے بھی لاتے ہیں، جیسے هُنَالِكَ تَبْلُوْا كُلُّ نَفْسٍ مَّا اَسْلَفَتْ اس وقت ہر جاندار کو اس کے کئے ہوئے کے بدلے مبتلا کیا جائے گا اور جیسے هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهٗ اس وقت زکریا نے اپنے رب کو پکارا. هَنَّا: پیدا ہونے کی جگہ.

تشریح عبارات

شروع فی تقسیمات الخ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ماتن کتاب اللہ کی جن قسموں کو بیان کرنا چاہتے ہیں وہ شریعت کے احکام سے متعلق ہیں، یعنی ماتن شریعت کے ان حکموں کی قسمیں بیان فرمائیں گے جن کا سرچشمہ حلال اور حرام ہیں اور قرآنی نظم و معنی کی تقسیم کے ذریعہ انھی حرام و حلال احکام کی قسموں کو بیان کرنا ہے ورنہ قرآنی نظم و معنی کی اور بہت ساری قسمیں بھی ہیں جیسے معرفہ اور نکرہ کے اقسام مذکر اور مؤنث کی قسمیں، اسی طرح کلی جزئی مشتق اور جامد کی قسمیں ہیں مگر انھیں ماتن ذکر نہیں کریں گے کیونکہ یہ ان کے موضوع بحث سے خارج ہیں۔

اور علامہ لکھنوی کے بقول یہاں احکام شرع سے مراد وہی حلال اور حرام احکام ہیں جو قرآن سے ثابت ہیں علی الاطلاق احکام مراد نہیں لئے گئے، اس لئے کہ بعض اعتقادی احکام مثلاً جیسے صانع عالم کے وجود کی معرفت قرآنی نظم و معنی کی معرفت پر موقوف نہیں ہے۔ صاحب تحقیق نے واضح کیا کہ وہ قرآنی نظم و معنی جن سے احکام کی معرفت حاصل نہیں ہوتی جیسے مختلف لوگوں کی سرگزشتوں کی تفصیلیں اور مکتیں وغیرہ سے یہاں احتراز کیا جائے گا، کیونکہ قرآن کے حقائق و معارف، علوم و نکات کی کوئی انتہا نہیں ہے۔

وَاَقْسَامُ بِمَعْنَى التَّقْسِيْمَات فاضل شارح فرماتے ہیں ماتن یہاں سے متعدد تقسیمیں بیان فرماتے ہیں اور ہر تقسیم سے کئی کئی قسمیں نکلتی ہیں لہذا۔ متن کے قول اقسامھا میں اقسام سے تقسیمات مراد لی جائیں گی کیونکہ تقسیم ہی کے ذریعہ قسمیں حاصل ہوتی ہیں۔ گویا تقسیمات اقسام کے حاصل ہونے کا سبب ہیں اور اقسام مسبَّب ہیں یہاں مسبَّب یعنی اقسام بولا گیا اور سبب یعنی تقسیمات مراد لی گئیں اور ایسا ہوتا ہے مسبب بول کر سبب مراد لیتے ہیں، چنانچہ یہاں ایسا ہی کیا گیا۔

لَا اَنَّ النَّظْمَ اَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا الخ ماتن کی عبارت میں موجود اقسام کے ظاہر سے جو اعتراض پڑتا ہے، یہاں سے اسی کا جواب دیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اقسام کی حقیقت میں تباین اور اختلاف پایا جاتا ہے یعنی قسمیں آپس میں ایک دوسری کی مخالف اور ضد ہوا کرتی ہیں جیسے خاص ایک قسم ہے اور عام دوسری قسم ہے دونوں باہم ایک دوسری کی ضد اور مخالف ہیں جو قسم خاص کہلائے گی اسے عام نہیں کہہ سکتے، اور جس قسم کو عام کہا جائے گا وہ خاص نہیں کہلا سکتی، لہذا ضروری ہوا کہ اصول فقہ میں قرآنی نظم و معنی سے برآمد قسموں میں بھی تضاد و تباین پایا جائے حالانکہ اصول فقہ کی ان معروف قسموں میں تضاد و تباین نہیں پایا جاتا، اس کو مثال سے سمجھئے۔ قرآنی لفظ کی تقسیم کا جب یہ قسمیں ہیں ۱ خاص ۲ عام ۳ مشترک ۴ ماؤل اور اگر قرآنی عبارت کی تقسیم اس لحاظ سے کی جائے کہ وہ اپنے وضعی معنی میں مستعمل ہے یا غیر وضعی معنی میں اس کو استعمال کیا جاتا ہے اور یہ معنی صریحی طور پر سمجھے جاتے ہیں یا کنایہ کے پیرایہ میں انھیں سمجھا جاتا ہے۔ مذکورہ شان کی تقسیم کی بھی چار قسمیں ہیں ۱ حقیقت ۲ مجاز ۳ صریح ۴ کنایہ۔ خاص ایک قسم ہے۔ حقیقت دوسری قسم ہے اس لئے جو خاص ہے

متعلق ہو اسے حقیقت میں نہیں آنا چاہئے، اور جس کا واسطہ حقیقت سے ہو اس کا ربط خاص سے نہیں ہونا چاہئے۔ خاص اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ حقیقت اس کلمہ کو کہتے ہیں جو کسی معنی میں استعمال کیا جائے جس کے لئے وہ متعین اور وضع کیا گیا ہے۔ خاص حقیقت کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے مثلاً ایک لفظ خاص ہے جس کا تعین ایک معنی کے لئے ہے۔ اگر وہ اسی متعین و موضوع معنی میں استعمال کیا جاتا ہے تو حقیقت کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا جو قسم خاص تھی حقیقت کے ساتھ متحد ہو گئی یہاں خاص اور حقیقت دو الگ الگ قسمیں ہیں ان میں اقسام ہونے کے لحاظ سے تضاد و تباین پایا جانا چاہئے، جب کہ ان میں اتحاد پایا جاتا ہے۔ شارح قَالَ ثُمَّ الخ سے جواب دے رہے ہیں فرمایا آپ تمام اقسام کو باہم متضاد نہ گردانئے اس لئے کہ یہاں پہلے تقسیم ہے پھر اقسام ہیں تقسیمیں چار ہیں اور قسمیں بیس ہیں ہر ہر تقسیم کی چار چار قسمیں ہیں، ایک ہی تقسیم کی ساری قسمیں آپس میں ایک دوسری کی ضد ہوتی ہیں جیسے لفظ کے اعتبار سے ہونے والی تقسیم کی خاص، عام، مشترک، مؤول چار قسمیں ہیں یہ چاروں قسمیں آپس میں مخالف ہیں، کبھی ایک دوسری پر موزوں نہیں ہو سکتی مگر یہی قسمیں ان قسموں کے ساتھ متحد ہو جائیں گی جو کسی اور تقسیم کی قسمیں ہیں مثلاً وضع اور غیر وضع، صراحت اور کنایت کے ذریعہ وجود میں آنے والی تقسیم، حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ کی چار قسمیں ہیں اس تقسیم کی مذکورہ قسموں کے ساتھ اوپر ذکر کی گئی تقسیم کی مذکورہ قسمیں متحد ہو سکتی ہیں اور اس میں کوئی عیب بھی نہیں، مگر ایک ہی تقسیم کی متعدد قسمیں آپس میں متحد نہیں ہو سکتیں، لانہا ان میں آپسی ضد و خلاف پایا جائے گا اسے اچھی طرح سمجھ لیجئے، میں علامہ عبد الحلیم کی عبارت سے ظاہری مثال لکھتا ہوں۔

اسم کی ایک تقسیم کیجئے وہ معرب ہوگا یا مبنی ہوگا یہ دو قسمیں ہو گئیں۔ اسم کی دوسری تقسیم کیجئے وہ معرفہ ہوگا یا نکرہ ہوگا، یہ دو قسمیں ہو گئیں۔ اسم کی تیسری تقسیم کیجئے وہ مذکر ہوگا یا مؤنث ہوگا یہ دو قسمیں ہو گئیں۔ ایک تقسیم کی دو سری قسمیں آپس میں بہر حال ایک دوسری کی ضد ہوں گی چنانچہ معرب مبنی نہیں ہو سکتا اور مبنی معرب نہیں ہو سکتا۔ یہی حال معرفہ نکرہ اور مذکر و مؤنث کا ہے، مگر ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کی قسموں کے ساتھ باہم متضاد و متباین نہ رہ کر متحد ہو جائیں گی جیسے ایک اسم معرب، معرفہ اور مؤنث ہو سکتا ہے، المرأة دیکھئے معرب ہے، معرفہ ہے، مؤنث ہے۔

وَاِنَّمَا قَالَ اَقْسَامُهَا الخ شارح بتلاتے ہیں اقسامہا میں ہا ضمیر تثنیہ مذکر غائب مجرور متصل لانے کی وجہ کیا ہے؟ فرماتے ہیں ضمیر تثنیہ دو کے لئے آتی ہے اسے ذکر کر کے ماتن نے بتلایا کہ یہاں جن تقسیموں کا بیان کیا جائے گا ان کا مرجع یعنی سرچشمہ دو چیزیں ہیں ایک قرآن کے الفاظ دوسرے قرآن کے معانی ہا ضمیر تثنیہ سے ان دونوں کے مجموعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

فَيَنْحَصِرُ الْكُلُّ فِيْ اَنْ تَثْبُتَ الثَّلَاثَةُ الخ پہلے ایک تمہید سمجھ لیجئے، اصولی حضرات حلال

اور حرام ہونے کے اعتبار سے شرعی حکموں کی تفصیل کرتے ہیں، حلال اور حرام ہونے کے اعتبار سے شرعی حکموں کو اسی وقت سمجھا جا سکتا ہے جب قرآن کی عبارت یعنی لفظ اور معنی کی تقسیم معلوم ہو جائے، یہ تقسیم چار طریقوں سے کی جاتی ہے اور یہ تقسیمیں چار ہی رہتی ہیں ۱۔ تقسیم۔ قرآنی عبارت یعنی الفاظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے تقسیم کی جائے تو یہ پہلی تقسیم ہے جس کی چار قسمیں نکلتی ہیں ۱۔ خاص ۲۔ عام ۳۔ مشترک ۴۔ مؤوّل۔ قرآن کی عبارتیں یعنی الفاظ اس طرح تقسیم کئے جائیں جس سے معلوم ہو جائے کہ قرآن کی لفظیں اپنے متعین موضوع معنی میں استعمال ہوئی ہیں یا متعین معنی کے خلاف یعنی غیر موضوع معنی میں استعمال کی گئی ہیں اور یہ معنی صراحت کے ساتھ سمجھ میں آرہے ہیں یا کنایہ کے طور پر مفہوم ہوتے ہیں تو یہ دوسری تقسیم ہے اس کی بھی چار قسمیں وجود میں آتی ہیں ۱۔ حقیقت ۲۔ مجاز ۳۔ صریح ۴۔ کنایہ، قرآن کی عبارتوں یعنی الفاظ کو اس طرح تقسیم کیا جائے کہ اس کے الفاظ کے معنی پوشیدہ ہیں یا ظاہر ہیں تو یہ تیسری تقسیم ہے اس کی بھی چار قسمیں ہیں ۱۔ ظاہر ۲۔ نص، ۳۔ مفسر ۴۔ محکم۔ چار قسمیں ایسی ہیں جو ان کی مقابل کہلاتی ہیں وہ حسب ذیل ہیں ۱۔ خفی (ظاہر کا مقابل) ۲۔ مشکل (نص کا مقابل) ۳۔ مجمل (مفسر کا مقابل) ۴۔ متشابہ (محکم کا مقابل) قرآن کی یعنی لفظ کی تقسیم میں یہ واضح کیا جائے کہ قرآنی لفظ کا معنی پر دلالت کرنے کی کیا کیفیت ہے، قرآن سے احکام سمجھنے کا یہ طریقہ ہے، اگر مجتہد اس طریقہ سے واقف ہے اور اسی کے مطابق قرآنی عبارت یعنی لفظ کا معنی سمجھ کر ان سے مرادی بات نکالتا ہے یعنی شرعی احکام پر استدلال کرتا ہے تو یہ چوتھی تقسیم ہے اس کی بھی چار قسمیں ہیں ۱۔ عبارۃ النص ۲۔ اشارۃ النص ۳۔ دلالۃ النص ۴۔ اقتضاء النص، اب شارح کو سمجھئے چلئے فرماتے ہیں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اوپر والی تین تقسیمیں نظم یعنی قرآنی عبارت و لفظ سے متعلق ہیں اور چوتھی یعنی بعد والی قرآنی عبارت کے معنی کی تقسیم ہے، یہ لوگ ایسا اس لئے کہتے ہیں کہ پہلی تین تقسیموں کے بارے میں ماتن نے نظم یعنی قرآنی عبارت و لفظ استعمال کیا ہے اور چوتھی تقسیم کے سلسلے میں فرمایا الرابع فی وجوہ الوقوف علی المراد، چوتھی تقسیم قرآنی عبارت کی مراد تک رسائی کے طریقوں سے واقفیت ہونا ہے یہاں نظم یعنی لفظ نہیں فرمایا گیا جس سے قائلین یہ مانتے ہیں کہ پہلی تین تقسیمیں نظم یعنی قرآن کے لفظ کی تقسیمیں ہیں اور بعد والی آخری یعنی چوتھی تقسیم قرآن کے معنی کی تقسیم ہے، حالانکہ ان کا یہ سمجھنا درست نہیں بلکہ غلط ہے۔

و بعضھم علی ان الدلالۃ والاقتضاء الخ۔ شارح فرماتے ہیں بعض لوگ گمان رکھتے ہیں صرف دلالۃ النص اور اقتضاء النص قرآن کے معنی سے متعلق ہیں، باقی تمام تقسیمیں اور قسمیں لفظ سے متعلق ہیں، اوپر کے قائلین نے پہلی تین تقسیموں کو جس طرح محض لفظ سے متعلق سمجھا تھا یہ قائلین بھی ٹھیک اسی طرح تینوں تقسیموں کو صرف لفظ سے متعلق سمجھتے ہیں فرق یہ ہے کہ پہلے قائلین نے چوتھی تقسیم کی چاروں قسموں ۱۔ عبارۃ النص، اشارۃ النص، اقتضاء النص، دلالۃ النص کو معنی سے متعلق کہا

تھا اور یہ بعد والے قائلین چوتھی تقسیم کی صرف دو قسموں دلالۃ النص اور اقتضاء النص کو معنی سے متعلق خیال کرتے ہیں اور باقی دو قسمیں یعنی عبارۃ النص اور اشارۃ النص کو بھی لفظ ہی سے متعلق کہتے ہیں۔ یہ کہتے ہیں عبارۃ النص اسے کہتے ہیں استدلال کرنے والا لفظ سے استدلال کرے، جو جو معنی اس لفظ سے ثابت ہوا اس پر اس کی نظر ہو، کلام کا سیاق اسی معنی کے لئے ہو اس کلام یعنی لفظ سے اسی معنی کا قصد کیا گیا ہو اور اشارۃ النص اس حکم کو کہتے ہیں جو کلام کے الفاظ سے زیادتی کے بغیر ثابت ہو اور کلام کا سیاق اس کے لئے نہ ہو اسی وجہ سے اسے اشارۃ النص کہتے ہیں کیونکہ اس میں کلام کا سیاق اس مراد کے لئے نہیں ہوتا یعنی کلام اس مراد کے لئے نہیں چلایا جاتا، یہ معلوم ہے کہ جس چیز کے لئے کلام قطعی نہ چلایا جائے وہ مکمل ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اس میں یک گونہ پوشیدگی اور ایک طرح کا خفاء ہوتا ہے البتہ اس مراد کی طرف عبارت سے اشارہ پایا جاتا ہے تو اشارہ عبارت یعنی لفظ کو لازم پکڑنے والا ثابت ہوا، یہاں عبارۃ النص اور اشارۃ النص کا تعلق یعنی لفظ سے متعلق ہونا پایا گیا اس لئے یہ بھی لفظ ہی کی قسمیں ہوئیں حالانکہ ان قائلین کا یہ گمان گمان ہی رہے گا اور ان کی یہ رائے غلط ہی رہے گی۔ بعض لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں اگرچہ لفظ سے تعلق موجود ہے لیکن استدلال کرنے والے کی نگاہیں لفظ سے ہٹ کر معنی پر مبذول ہوتی ہیں اس لئے یہ لفظ کی نہیں بلکہ معنی کی قسمیں ہیں۔ میں کہتا ہوں یہ جواب بے محل اور نامعقول ہے۔ اگلی سطروں میں مذکورہ دونوں طرح کے قائلین کی غلطی واضح ہو جائے گی جب ہم شارح کی آخری عبارت پر کلام کریں گے۔

فی الاصح انہ فی کل قسم: شارح علامہ جون پوری علیہ الرحمہ فرماتے ہیں، کسی تقسیم کو لفظ سے اور کسی کو معنی سے متعلق سمجھنا مناسب نہیں ہو سکتا درست ترین بات یہی ہے کہ ہر ہر قسم یعنی تقسیم میں لفظ اور معنی دونوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے، لفظ چونکہ معنی کی نشاندہی کرتے ہیں، چنانچہ معنی کی نشاندہی کرنے کی صفت کے ساتھ ہر ایک میں لفظ کی رعایت کی گئی ہے، ہم نے جس سے مذکورہ دونوں قسم کے قائلین کی غلط خیالی واضح ہو گئی اور یہ بات عیاں ہو چکی کہ ہر تقسیم میں لفظ و معنی ملحوظ ہیں کسی تقسیم میں انفراد و اختصاص درست نہیں ہو سکے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

وَذٰلِكَ أَيْ الَّذِيْ ذُكِرَ فِيْمَا قَبْلُ هُوَ التَّقْسِيْمَاتُ أَرْبَعَةُ تَقْسِيْمَاتٍ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيْمٍ مِنْهَا أَقْسَامٌ عَدِيْدَةٌ كَمَا سَيَأْتِيْ وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْبَحْثَ فِيْهِ إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ عَنِ الْمَعْنٰى وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الرَّابِعُ أَوْ عَنِ اللَّفْظِ فَإِمَّا بِحَسَبِ اسْتِعْمَالِهٖ وَهُوَ التَّقْسِيْمُ الثَّالِثُ أَوْ بِحَسَبِ دَلَالَتِهٖ أَعْنِيْ بَيَانَهَا الظُّهُوْرَ وَالْخَفَاءَ فَهُوَ الثَّانِيْ وَإِلَّا فَهُوَ الْأَوَّلُ.

ترجمہ: اور یہ تقسیمات چار ہیں، یعنی ماقبل میں جو مذکور ہوئیں یعنی تقسیمات وہ چار تقسیمات ہیں اور ان کی ہر تقسیم کے تحت متعدد اقسام ہیں جیسا کہ عنقریب آئے گا

وذالك لان البحث :- اس وجہ سے کہ بحث کتاب میں صرف معنی سے ہوگی یا یہ چوتھی تقسیم ہے یا صرف لفظ سے ہوگی معنی لفظ سے یا تو اس نظم کے استعمال کے لحاظ تقسیم ہوگی، تو یہ تیسری تقسیم ہے یا اس اعتبار سے ہوگی کہ نظم اپنے معنی پر دلالت کرتا ہے، پس اگر دلالت میں ظہور و خفا کا اعتبار کیا گیا تو وہ تقسیم ثانی ہے ورنہ تو وہ تقسیم اول ہے ۔

بیانِ لُغات :- من اللفظ - من کے کئی معنی ہیں، اس کا مشہور ترین معنی ہے تجاوز ہے دوسرا معنی بدل، تیسرا تعلیل، چوتھا معنی علی کا معنی بتلانے کے لئے آنا پانچواں معنی لفظ بعد کے معنی کا فائدہ دینے کے لئے آنا، چھٹا معنی من حرف جار کے معنی میں آنا جیسے رب العزت نے ارشاد فرمایا یقبل التوبۃ عن عبادھم اس کی تقدیر کی عبارت ہے یقبل التوبۃ من عبادھم اللہ رب العزت اپنے بندوں سے ان کی توبہ قبول فرما لیتے ہیں یہاں من اللفظ میں عن بمعنی آخر یعنی من کے معنی میں ہوگا

تشریح عبارات :- ماتن نے فرمایا وذلک اربعۃ یہ تقسیمیں چار ہیں، اربعۃ اسم عدد مؤنث ہے یہی مشار الیہ ہے، ضابطہ ہے کہ جب مشار الیہ مؤنث ہو تو اس کے لئے جو اسم اشارہ لایا جائے گا وہ بھی مؤنث ہی ہوگا مگر ماتن کی عبارت میں مذکورہ بالا ضابطے کی رعایت نہیں کی گئی ، ای المذکور فیما تبین - تقدیری عبارت نکال کر شارح علام نے فرمایا کہ ماتن کی عبارت میں تاویل کی جائے گی، ماتن ذلک سے پہلے ذکر کی گئی تقسیموں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور المذکور مذکر ہے، ذلک اسم اشارہ بھی مذکر ہے ذلک سے المذکور کی طرف اشارہ کیا گیا لہذا یہاں مذکورہ ضابطے کی رعایت پائی گئی، اب بات واضح ہوگئی کہ ذلک کا مشار الیہ اربعۃ نہیں بلکہ مذکور ہے کلام میں تاویل و تقدیر ایک عادی بات ہے

وھو التقسیمات الخ یہ تقسیمیں کل چار ہیں، ھو ضمیر مرفوع منفصل واحد مذکر غائب کا مرجع مذکور ہے یہ اسی طرف لوٹ رہی ہے، معلوم ہو چکا ہے پہلے جن تقسیم کے ذکر و بیان کی طرف رہنمائی ہوئی ہو وہ کل چار تقسیمیں ہیں، ان تقسیموں سے نکلنے والی قسمیں البتہ چند در چند ہیں جن کی تفصیل ماتن اگلی سطروں میں ذکر فرمائیں گے

وذلک لان البحث فیہ :- یہاں سے شارح علام مذکورہ چار ہی تقسیموں میں انحصار کی وجہ بتلا رہے ہیں فرماتے ہیں چار ہی تقسیمیں اس لئے ہیں کہ کتاب اللہ میں بحث یعنی غور اور فکر اس کے ذریعہ مسائل کا استنباط اور استدلال میں لفظ ملحوظ ہوگا یا معنی ملحوظ ہوگا اگر بحث کی نظر لفظ ہی پر ہو تو اس کی تین قسمیں ہیں، معنی پر مذکور ہو تو اس کی ایک قسم ہے، اگر کتاب اللہ میں معنی کا لحاظ کرتے ہوئے غور و فکر اور بحث و استدلال کیا جائے تو یہ چوتھی تقسیم ہے اور کتاب اللہ کے لفظ سے بحث کی گئی تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اس انداز سے بحث کی جائے گی کہ یہ لفظ اپنے وضع اور تعین کردہ معنی میں استعمال کیا گیا

ہے یا وضع کئے گئے اور متعینہ معنی میں استعمال نہیں کیا گیا۔ اور یہ وضع کیا گیا معنی کھلم کھلا یعنی صراحتاً سمجھ میں آ رہا ہے یا کنایہ کے پیرایہ میں مفہوم ہو رہا ہے۔ اس طرح کی تقسیم تیسری تقسیم کہلاتی ہے یا کتاب اللہ کے لفظ سے اس طرح بحث کی جائے کہ کون سے معنی پر دلالت کر رہا ہے اس کا معنی ظاہر ہے یا خفی ہے اگر قرآنی الفاظ کی دلالت وقت مذہبی میں معنی کے ظاہر یا پوشیدہ ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے تو یہ دوسری قسم کہی جائے گی ورنہ یعنی قرآنی لفظ کے بتلائے ہوئے اور وقت مذہبی کردہ معنی میں ظہور اور پوشیدگی کا اعتبار نہیں ہے بلکہ قرآنی لفظ کی صیغہ اور لغت یعنی وضع معنی کے لحاظ سے تقسیم کی جائے تو اسے پہلی تقسیم کہا جاتا ہے۔

میں پچھلے اوراق میں چاروں تقسیمات کی ان کی اقسام سمیت تفصیل لکھ چکا ہوں اسلئے یہاں صرف شارح کی عبارت کی تشریح پر قناعت کرتا ہوں۔ جسے تفصیل دیکھنی ہو وہ پچھلے اوراق کی طرف متوجہ ہو یا اگلے اوراق کا انتظار کرے۔ ولا بأس بہ۔

الْأَوَّلُ فِيْ وُجُوْهِ النَّظْمِ صِيْغَةً وَلُغَةً يَعْنِيْ أَنَّ التَّقْسِيْمَ الْأَوَّلَ فِيْ طُرُقِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الصِّيْغَةِ وَاللُّغَةِ وَالطُّرُقُ هِيَ الْأَنْوَاعُ وَالْأَصْنَافُ وَالصِّيْغَةُ هِيَ الْهَيْئَةُ وَاللُّغَةُ وَإِنْ كَانَ يَشْمَلُ الْمَادَّةَ وَالْهَيْئَةَ كِلَيْهِمَا لٰكِنْ أُرِيْدَ بِهَا هٰهُنَا الْمَادَّةُ بِالْمُقَابَلَةِ فَهُمَا مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوْعِ كِنَايَةٌ عَنِ الْوَضْعِ فَكَأَنَّهٗ قَالَ الْأَوَّلُ فِيْ أَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعِ أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّهٗ وُضِعَ لِمَعْنًى وَاحِدٍ أَوْ أَكْثَرَ مَعَ قَطْعِ النَّظْرِ عَنْ اِسْتِعْمَالِهٖ وَظُهُوْرِهٖ وَإِنَّمَا قَدَّمَ الصِّيْغَةَ عَلَى اللُّغَةِ لِأَنَّ لِلْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ زِيَادَةَ تَعَلُّقٍ بِالصِّيْغَةِ فِي الْأَغْلَبِ۔

ترجمہ: الأول في وجوه النظم صيغة ولغة۔ پہلی تقسیم صیغہ اور لغت کے لحاظ سے نظم کی قسموں میں یعنی صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسمیں اول تقسیم میں بیان ہوں گی یعنی اول تقسیم نظم کے طریقوں (اقسام) میں صیغہ اور لغت کے اعتبار سے طرق کے معنی انواع و اقسام کے ہیں اور صیغہ لفظ ہیئت اور شکل و صورت کا نام ہے اور لغت کا لفظ اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن دونوں سے یہاں مادہ مراد ہے کیونکہ مقابلہ میں مذکور ہے پس دونوں یعنی صیغہ اور لغت بول کر مصنف نے وضع کا ذکر کیا ہے فکانہ قال الخ پس گویا مصنف نے فرمایا اول تقسیم وضع کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے یا کثیر معنی کے لئے قطع نظر اس کے معنی کے استعمال یا ظہور کے اور لغت پر صیغہ کو مقدم کیا اس لئے کہ غالباً عموم وخصوص کا زیادہ تعلق صیغہ ہی کے ساتھ ہے

بیان لغت: صیغۃٌ اصل، نوع، جمع صِیَغ۔ اس کا معنی شکل، بناوٹ اور ہیئات بھی آتا ہے جیسے یہاں سہامٌ صیغۃٌ ایک ہی بناوٹ اور ہیئت کے تیر یہاں صیغہ سے ہیئت مراد

لیجئے اور اس کا معنی مادہ کیجئے۔ لُغَةٌ قوموں کا اصطلاحی کلام۔ اس کی جمع لُغیٰ، لُغَاتٌ اور لُغُونَ آتی
ہے صفر کس طریقہ پر بنایا گیا اسے پہچاننا جیسے "فلان الاُخۃ" کہلاتا ہے یعنی مفردات کے مادے کیا ہیں یہاں
لغت سے مادہ ہی مراد ہے۔ اہل لغت کو اہل اللغۃ یا لغوی کہتے ہیں۔ حَیْثُ ظرف مکان ہے اخفش
کہتے ہیں یہ غایت سے تشبیہ دینے کے لئے ضمہ پر مبنی ہو کر ظرف زمان کے لئے آتا ہے اس کی اضافت اور
معنی اور معرب ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے تفصیل دراز کلامی کو چاہتی ہے یہاں یہ مقام و مکان کے لئے ہے
اور گنجائش دیتے ہوئے اعتبار و لحاظ کا معنی کر لیتے ہیں کنایۃ عن کذا ایک لفظ بول کر دوسرا
مفہوم مراد لینا جیسے کتاب میں صیغہ بمعنی ہیئۃ اور لغۃ بمعنی مادہ بولا گیا مگر ایک دوسرا مفہوم مراد لیا
گیا اور یہ وضع ہے یعنی لغوی وضع کے لحاظ سے قرآن کے نظم سے استدلال والی تقسیم کے اقسام
بیان کرنا۔

تشریح عبارات

یعنی ان التقسیم الاول یہاں سے پہلی تقسیم کے بیان کا آغاز کیا گیا ہے بتلایا ہے کہ یہ تقسیم نظم یعنی لفظ سے تعلق رکھتی ہے یہاں اس پر
روشنی ڈالی جائے گی کہ صیغہ اور لغت کے لحاظ سے لفظ کی کون کون سی قسمیں ہیں۔ صیغہ سے ہیئۃ مراد
لیتے ہیں علامہ لکھنوی کی صراحت میں موجود ہے کہ ہیئۃ کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ہیئۃ سے لفظ کی
وہ صورت مراد لی جائے جو اس میں تصرف جاری کرنے سے حاصل ہو رہی ہو اور دوسرا یہ کہ لفظ کے حروف
اس کی حرکتوں اور سکون کو ترتیب دینے کے بعد جو صورت سامنے آئے اسے مراد لیں۔ لغت کا معنی
ہے قوموں اور فرقوں نے اپنی گفتگو کے لئے جو وضع کر لیا ہے وہ ان کی اصطلاح کہلائے گا جو بھی وہ
اپنے کلام کے لئے وضع کریں گے یعنی اپنائیں گے اس کا مادہ بھی ہوگا اور لازمی بات ہے کہ اس کی کوئی
نہ کوئی ہیئت ہوگی اس لئے لغت بنیادی اور ذاتی طور پر مادہ اور ہیئت دو چیزوں کو شامل ٹھہری مگر
صیغہ سے ہیئۃ مراد لی جا چکی ہے اس لئے لغت سے ایک جزء یعنی ہیئۃ کو حذف کرکے صرف مادہ مراد
لیا جائے گا۔ ایسا کرنے کی وجہ یہ ہوئی کہ صیغہ لغت کا مقابل ہے اور صیغہ سے ہیئۃ مراد ہے تو اس
کے مقابل یعنی لغت سے مادہ مراد ہونا چاہئے تاکہ متوازی کیفیت باقی رہ سکے عبارت اسی کا تقاضا
کرتی ہے مگر اس کے باوجود کہ صیغہ سے ہیئۃ اور لغت سے مادہ مراد لیا جا چکا۔ لیکن یہاں قرآنی نظم یعنی
قرآن کے الفاظ کی ہیئتیں اور مادے مراد نہیں ہیں بلکہ صیغہ بمعنی ہیئۃ اور لغت بمعنی مادہ بول کر صیغہ
اور لغت دونوں کے مجموعے سے مذکور معنوں کے علاوہ دوسرے معنی مراد لیا گیا اور وہ دوسرا معنی
وضع ہے۔ کوئی لفظ بول کر اس کے معنی سے صرف نظر کرکے دوسرا مفہوم مراد لینا کنایہ کہلاتا ہے لہذا
یہاں صیغہ اور لغت کے مجموعہ سے کنایہ کا پہلو اختیار کرتے ہوئے وضع مراد لیا گیا ہے۔ اس تشریح کے
بعد اس کی عبارت الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ کا مطلب ہوا الاول فی انواع النظم من

فَهُوَ الْخَاصُّ أَوْ أَنْ يَدُلَّ مَعَ الْاِشْتِرَاكِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ فَهُوَ الْعَامُّ وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَإِمَّا أَنْ يَتَرَجَّحَ أَحَدُ مَعَانِيْهِ بِالتَّأْوِيْلِ فَهُوَ الْمُؤَوَّلُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ فَالْمُؤَوَّلُ فِي الْحَقِيْقَةِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِيْ دَلَّ صِيْغَةً وَلُغَةً وَإِنْ كَانَ مَفْهُوْمُ بِفِعْلِ التَّأْوِيْلِ الَّذِيْ مِنْ شَأْنِ الْمُجْتَهِدِيْنَ۔

ترجمہ وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول الخ اور اقسام نظم کے چار ہیں خاص، عام، مشترک، اور مؤول اس لئے کہ لفظ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زیادہ پس اگر اول ہے پس یا منفرد معنی پر بلا شرکت غیرے دلالت کرے گا تو وہ خاص ہے یا غیر کی شرکت کے ساتھ دلالت کرے گا تو وہ عام ہے۔

وان کان الثانی الخ یعنی لفظ ایک کے بجائے زائد معنی پر دلالت کرتا ہے تو اگر کوئی ایک معنی تاویل سے راجح ہو گیا تو مؤول ہے ورنہ پس مشترک ہے۔

فالمؤول فی الحقیقۃ الخ پس مؤول درحقیقت مشترک کی ایک قسم ہے جس پر لفظ صیغہ و لغت کی حیثیت سے دلالت کرتا ہے اگرچہ مؤول تاویل کے فعل کا اثر اور معقول ہے جو مجتہد کی شان ہے یعنی مجتہد کے اجتہاد کا اثر ہے جس کا ابتدا بر الفاظ سے واسطہ نہیں ہے۔

بیان لغت الانفراد، اکیلا ہونا، بولتے ہیں انفرد بالامر جس نے تنہا کام کیا۔ الخاص عام کی ضد یعنی تنہا، اسی طرح خاصۃ عامۃ کی ضد ہے۔ العام سب کو شامل ہونے والا، خاص کا حریف۔ شأن۔ قصد۔ ارادہ۔

تشریح عبارات ماتن نے لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی چار قسمیں، خاص، عام، مشترک اور مؤول بیان کی ہیں۔ یہاں سوال ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا تقسیم کی کل چار اقسام ہیں نہ اس سے زیادہ ہیں نہ کم، ایسا کیوں ہے۔ شارح علام لان اللفظ سے دلیل حصر کے پردے میں جواب دے رہے ہیں۔ چنانچہ رقم طراز ہیں۔ اس تقسیم کی چار ہی قسمیں ہیں اس لئے کہ لغوی وضع کے اعتبار سے لفظ ایک معنی کو بتائے گا یا ایک سے زیادہ معنی بتائے گا۔ اگر ایک معنی اس شان سے بتاتا ہے کہ وہ معنی تنہا ایک فرد کے لئے ہے افراد میں سے کوئی اس معنی میں شریک نہیں ہے تو یہ خاص ہے اور اگر ایک معنی اس شان کا بتا رہا ہے کہ اس معنی میں ایک سے زیادہ افراد شریک ہیں تو وہ عام ہے۔ اور اگر لغوی وضع کے لحاظ سے یہ لفظ ایک سے زیادہ معانی پر دلالت کرتا ہے تو اس میں دو شکلیں جاری ہو سکتی ہیں یا ان معنوں میں سے ——— --

اور اگر سوچ لینے کے بعد کوئی ایک معنی غالب یا راجح ہو جاتا ہے تو وہ مؤول ہے اور ان کثیر معنوں میں کوئی معنی غالب اور راجح نہیں ہو پاتا تو وہ مشترک ہے۔

فالمؤول: ابھی آپ پڑھ آئے ہیں کہ لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے جو تقسیم ہوتی ہے اس کی ایک قسم مؤول ہے، جیسا کہ معلوم ہے مؤول اس وقت مؤول کہلائے گا جب زیادہ معنوں میں تاویل کر کے کسی کو راجح اور غالب ثابت کیا جائے، یہیں سے سوال پیدا ہوا کہ پھر تو مؤول لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی قسم نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ تاویل کرنے کے بعد مؤول راجح ہوا قرار پاتا ہے، لازمی بات ہے کہ اس کا کوئی مؤول یا مفسر ہوگا جس نے اس کی تاویل کی ہے، لہذا یہ تاویل کرنے والے کے قصد و عمل کے اعتبار سے مؤول بنا ہے، اس لئے اسے پہلی تقسیم کے اقسام میں شامل تصور کرنا غلط تصور ہے اسلئے کہ پہلی تقسیم کا حاصل یہ ہے کہ کسی طرح کا اعتبار کئے بغیر لفظ واضع کرے، اور مؤول مجتہد کی تاویل کا اعتبار کرنے کے بعد مؤول کہلاتا ہے۔ شارح علام اسی سوال کا جواب دے رہے ہیں فرماتے ہیں مؤول حقیقت میں مشترک ہی کی ایک قسم ہے، اور مؤول اور مشترک میں فرق اعتباری ہے کیونکہ لفظ جب ایسے کثیر معنوں کی نشاندہی کر رہا تھا جن میں سے کوئی دوسرے کے مقابلے میں راجح اور غالب نہیں تھا تو یہ مشترک کہلاتا تھا اور جب ان کثیر معنوں میں سے تاویل کر کے کسی کو راجح یعنی ایک معنی کو دیگر معانی کے مقابلے میں راجح اور غالب کر دیا گیا تو یہی مؤول کہلانے لگا۔ معلوم ہوا مؤول مشترک ہی سے زائیدہ یعنی پیدا ہوا ہے اور یہ مشترک ہی کی ایک قسم ہے، سب کو معلوم ہے کہ مشترک لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی ایک قسم ہے، یہاں سے واضح ہو گیا کہ مؤول مشترک کی قسم ہے اور مشترک لفظ کی لغوی وضع کے لحاظ سے ہونے والی تقسیم کی ایک قسم ہے اور یہی پہلی تقسیم ہے، لہذا مؤول کو پہلی تقسیم کی ایک قسم تصور کرنا غلط نہیں بلکہ درست تصور ہے۔ ہمیں اس سے بحث نہیں کہ مجتہد کے شان و قصد کے نتیجہ میں مؤول مؤول کہلاتا ہے۔

وَالثَّانِي فِي وُجُوهِ الْبَيَانِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ أَيِ التَّقْسِيمُ الثَّانِي فِي طُرُقِ ظُهُورِ الْمَعْنَى وَخَفَائِهِ بِذٰلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُورِ فِي التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ أَيْ كَيْفَ يَظْهَرُ الْمَعْنَى مِنَ النَّظْمِ مَسُوقًا أَوْ غَيْرَ مَسُوقٍ مُحْتَمِلًا لِلتَّأْوِيلِ أَوْ لَا وَكَيْفَ يَخْفَى الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ خَفَاءً سَهْلًا أَوْ صَعْبًا وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسَّرُ وَالْمُحْكَمُ لِأَنَّهُ إِنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَإِمَّا أَنْ يَحْتَمِلَ التَّأْوِيلَ أَوْ لَا فَإِنِ احْتَمَلَهُ فَإِنْ كَانَ ظُهُورُ مَعْنَاهُ بِمُجَرَّدِ الصِّيغَةِ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَإِلَّا فَهُوَ النَّصُّ وَإِنْ لَمْ يَحْتَمِلْهُ فَإِنْ قَبِلَ النَّسْخَ فَهُوَ الْمُفَسَّرُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُحْكَمُ فَهٰذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا بَعْضُهَا أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ فَيُوجَدُ الْأَدْنَى فِي الْأَعْلَى وَلَا تَبَايُنَ بَيْنَهَا وَإِنَّمَا التَّبَايُنُ بِحَسَبِ

وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه الخ اور وہ چار قسمیں یہ ہیں خفی مشکل مجمل متشابہ
وجہ حصر اس طرح ہے، اگر لفظ (نظم) کے معنی خفی ہوں اور یہ خفاء کسی امر عارض کی وجہ سے ہے جو صیغہ کے
علاوہ ہے تو اس کا نام خفی ہے

او نفس الصیغة الخ یا خفاء صیغہ ہی میں موجود ہے تو اگر اس کا معلوم کر لینا تامل و غور و فکر سے ممکن ہو
تو یہ قسم مشکل کہلاتی ہے۔ اور اگر خفاء کا معلوم کر لینا ممکن نہ ہو بلکہ اگر متکلم کی جانب سے بیان کی امید پائی جاتی ہو
تو وہ قسم مجمل ہے، اور اگر بیان کی امید نہ ہو تو وہ متشابہ ہے۔

وهذا التقسيم وكذا التقسيم الخ یہ تقسیم اور اسی طرح چوتھی تقسیم دونوں کلام کی ہیں: جس طرح تقسیم
اول اور ثالث کلام سے تعلق رکھتی ہیں جیسا کہ ذرا سا خیال کریں گے تو آپ کو ظاہر ہو جائے گا۔

بیان لغات

مَسُوْقٌ چلایا گیا۔ سَاقَ يَسُوْقُ سَوْقًا وَسِيَاقًا چلانا۔ الخفاء مستعمل بمعنی زم
کبھی اضافت اور صفت کے انداز میں استعمال کرتے ہیں تو اس کا معنی کمزوری
لے لیتے ہیں، اضافت کی مثال مستقبل الخفیۃ وہ شخص جس کے گالوں پر کم گوشت ہو، صفت کی مثال
خفاء اسفل: ایسی پوشیدگی جو کمی کے ساتھ پائی جائے، یعنی ہلکی سی پوشیدگی۔ متوقع، رجاء
سے متوقع، ایسی چیز جس کی امید کی جائے۔

تشریح عبارات

ای التقسیم الثانی فی الخ ہم پیچھے لکھ آئے ہیں لغوی وضع کے لحاظ سے
نظم یعنی قرآنی الفاظ کی تقسیم کی چار قسمیں ہیں اس تقسیم کی اقسام میں الفاظ کے
وضع کے لحاظ سے بحث کی جاتی ہے یعنی یہ بتلایا جاتا ہے کہ یہ نظم یعنی لفظ ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے یا ایک
سے زیادہ معنوں کیلئے وضع کیا گیا ہے اور دوسری تقسیم کی قسموں میں یہ بتلایا جاتا ہے کہ پہلی تقسیم کی قسموں میں آنے والے
الفاظ جن کے ایک سے زیادہ معنی تھے یہ معنی ظاہر ہیں یا پوشیدہ، پہلی تقسیم کی قسمیں مثلاً خاص اور عام وغیرہا
تھیں لفظ اگر تنہا ایک معنی کیلئے وضع ہوا تھا تو اسے خاص کہا گیا تھا اور ایک سے زیادہ کیلئے اشتراکی حالت
میں وضع شدہ تھا تو اسے عام کہا گیا تھا، اب دوسری تقسیم میں یہ بتایا جائیگا کہ لفظ کا یہ موضوع معنی چاہے لفظ کا ایک
معنی ہو یا ایک سے زیادہ معانی ہوں، یہ معنی ظاہر ہیں واضح ہیں کھلے ہوئے ہیں یا ظاہر نہیں ہیں واضح نہیں ہیں
بلکہ پوشیدہ ہیں۔ پہلے یہ دوسری تقسیم میں معنی کے ظہور اور خفاء کی قسمیں بیان کی جائیں گی، واضح کیا جائیگا
لفظ کا معنی کیسے ظاہر ہوتا ہے، آیا لفظ کا معنی اس طرح ظاہر ہو رہا ہے کہ یہ لفظ اسی ظاہر ہونے والے معنی کیلئے
چلایا گیا تھا۔ یا لفظ کا معنی ظاہر تو ہو رہا ہے مگر اس طرح کہ لفظ کو اس ظاہر ہونے والے معنی کے لئے
چلایا نہیں گیا تھا نیز یہ لفظ جو اس ظاہر معنی کیلئے چلایا گیا تھا وہ تاویل اور تخصیص کو قبول کر لیتا ہے یا قبول کرنے کی
صلاحیت نہیں رکھتا، یہ تفصیل معنی کے ظاہر اور واضح ہونے سے متعلق تھی۔ اور معنی کے پوشیدہ ہونے کی جہت
یہ ہے کہ اس لفظ کا پوشیدہ معنی اپنے اندر کیسی پوشیدگی رکھتا ہے یعنی اس لفظ کے معنی کی پوشیدگی کس درجہ

گئی ہے، کیا لفظ کے معنی میں بالکل خفیف اور معمولی سی پوشیدگی ہے یا لفظ کے معنی کی پوشیدگی بھرپور اور غیر معمولی ہے، ماحصل کلام یہ ہے کہ معنی کے ظہور کے نتیجے میں پیدا ہونیوالی تقسیم کی چار قسمیں ہیں اور معنی کی پوشیدگی کے نتیجے میں نکلنے والی قسمیں بھی چار ہیں۔ ظہور وخفاء کا متقابل وضد ہے، اسی لئے معنی کے خفاء یعنی پوشیدگی کے اعتبار سے پیدا ہونیوالی قسموں کو معنی کے ظاہر ہونے کی جہت سے نکلنے والی قسموں کا مقابل اور ضد بتلایا جاتا ہے، معنی کے ظاہر ہونے کے لحاظ سے جو قسمیں نکلتی ہیں وہ چار ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم، معنی کے ظاہر ہونے کی جہت سے پیدا ہونیوالی قسموں کے چار کے عدد میں منحصر ہونیکی وجہ اور اسکی تفصیل ملاحظہ کیجئے شارح علامؒ فرماتے ہیں۔

لِأَنَّهُ إِنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَإِمَّا أَنْ يَحْتَمِلَ الخ وجہ یہ ہیکہ قرآنی الفاظ وعبارت کا معنی جب ظاہر وواضح اور منکشف اور کھلا ہوا ہوگا تب اسمیں دو شکلیں رونما ہوں گی پہلی شکل۔ یہ ظاہر ہونیوالا معنی دلیل کی بنیاد میں تاویل اور تخصیص کو قبول کرنیوالا ہو دوسری شکل۔ یہ ظاہر ہونیوالا معنی قرآنی ارشادات کی روشنی میں تاویل اور تخصیص کو قبول کرنیوالا نہ ہو، ان دونوں شکلوں کی دو دو شکلیں اور نکلتی ہیں، چنانچہ ظاہر ہونیوالے معنی کی جو تاویل اور تخصیص کو قبول کرنیوالا ہو دو شکلیں سامنے آئیں گی پہلی شکل وہ یہ معنی جو ظاہر ہے، اور تاویل وتخصیص قبول کرلیتا ہے متکلم کیطرف سے صیغہ سنتے ہی اسکا معنی ظاہر اور منکشف ہو جائے اسیکو ظاہر کہتے ہیں، دوسری شکل وہ یہ معنی جو ظاہر ہے اور تاویل وتخصیص کو قبول کرلیتا ہے جس لفظ سے ظاہر ہو رہا ہے وہ لفظ ظاہر ہونیوالے اسی معنی کو واضح کرنے کیلئے لایا گیا ہو اسکو نص کہتے ہیں۔ جو معنی ظاہر اور واضح ہو اور قرآنی ارشادات کی روشنی میں تاویل وتخصیص قبول نہ کرتا ہو اسکی بھی دو شکلیں ہیں، پہلی شکل۔ اس شان کا لفظ اگر نسخ قبول کررہا ہے تو اسے مفسر کہتے ہیں، اور نسخ قبول نہ کرتا ہو تو اسے محکم کہا جائیگا، مفسر کا معنی ظاہر ہونیکے ساتھ تاویل وتخصیص قبول نہیں کرتا مگر نسخ قبول کرلیتا ہے اور محکم کا معنی ظاہر تو ہوتا ہی ہے ساتھ ہی تاویل اور تخصیص کو قبول نہ کرتے ہوئے نسخ کو بھی قبول نہیں کرتا۔ ـــــ فَهٰذِهِ الأَقْسَامُ كُلُّهَا الخ بالا وضاحت سے بات صاف ہوگئی کہ ظاہر ہو یا نص مفسر ہو یا محکم، معنی کا ظہور، وضوح اور انکشاف سب میں پایا جائیگا یعنی ان تمام قسموں میں معنی کا ظاہر اور واضح ہونا موجود ہوگا البتہ ذرا سا فرق کیساتھ، شارح علامؒ فیہا الانکشاف کہکر اسی کو بتلانا چاہتے ہیں فرق یہ ہیکہ ان قسموں میں اضافی طور پر بعض میں معنی کا ظہور ضعف وکمی لئے ہوئے ہوگا اور بعض میں معنی کا ظہور قوت وزیادتی کا حامل ہوگا چنانچہ نص کے مقابلے میں ظاہر کے اندر معنی کا ظہور ضعف اور کمی کیساتھ پایا جائیگا اور نص میں معنی کا وہی ظہور ظاہر کی نسبت سے قوت اور زیادتی کیساتھ رونما ہوگا، اور مفسر کے مقابلے میں نص کے اندر معنی کا ظہور ضعف وکمی کے انداز میں سامنے آئیگا اور مفسر میں معنی کا وہی ظہور نص کی اضافت وانتساب سے قوت اور زیادتی کے پائے جانے سے ملیگا اور محکم کے مقابلے میں مفسر کے اندر معنی کا

ظہور ضعف اور کمی لئے ہوئے ہوگا اور مفسر کی طرف نظر کرتے ہوئے معنی کا وہی ظہور محکم میں اپنی آخری قوت اور انتہائی زیادتی کیساتھ رونما ہوگا لہٰذا معنی کے ظہور اور انکشاف کو دیکھتے ہوئے پہلی قسم ظاہر سب سے ضعیف اور کمزور ثابت ہوگی اور دوسری قسم نص، ظاہر سے کم درجے کی ضعیف اور کمزور ملیگی اور تیسری قسم مفسر نص سے درجے میں کم ضعیف اور کمزور ملیگی اور چوتھی قسم محکم، میں تینوں ظاہر، نص اور مفسر کے مقابلے میں کوئی ضعف اور کمزوری نہیں مل سکیگی اسی اعتبار سے ظاہر اپنے درجہ ومقام میں سب سے ادنیٰ و پست ہو جائیگا اور محکم اپنی حیثیت میں سب سے اعلیٰ اور بلند نظر آئیگا شارح علام کی عبارت بعضہا ادنی من بعض ظہور معنی کے لحاظ سے ہونیوالی تقسیم کی بعض قسمیں بعض سے بڑھی ہوئی اور فائق ہیں کا یہی مطلب ہے۔

ہم نے بالا سطروں میں لکھا کہ معنی کے ظاہر ہونے کے اعتبار سے دوسری تقسیم کی بعض قسمیں، بعض دوسری کے مقابلے میں ادنیٰ اور پست ہوں گی، آپ نے جب اسے محفوظ کر لیا تب یہ بھی گرفت میں رکھئے کہ جو قسم ادنیٰ اور پست ہوگی وہ اپنی مقابل والی اس قسم میں پائی جائیگی جو اس سے اعلیٰ اور برتر ہوگی یہی شارح بتلانا چاہتے ہیں کہ ادنیٰ قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائیگی آپ نے پڑھ لیا کہ ظاہر سب سے ادنیٰ ہے پھر نص ادنیٰ ہے بعد ازاں مفسر ادنیٰ ہے اور محکم سب سے اعلیٰ ہے لہٰذا ظاہر نص میں پایا جائیگا اور نص مفسر میں پائی جائیگی اور مفسر محکم میں پایا جائیگا۔

ولا تنافی بینہما: جب ایک قسم دوسری قسم میں پائی گئی تو اس سے ایک کا دوسری کیساتھ اتحاد ثابت ہوگیا اور اتحاد تباین اور تضاد کا مخالف ہے جب اقسام متحد ہوگئیں تو ان میں باہم تباین، ضد اور مخالفت نہ رہی شارح علام نے اسی بات کو واضح کرنے کیلئے فرمایا ان قسموں میں تباین نہیں یعنی یہ قسمیں ایک دوسری کی ضد نہیں ہیں۔ انما التباین بحسب الاعتبار الخ اس عبارت سے شارح اپنی عبارت ولا تنافی بینہما پر پڑنے والے اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ کے بقول ان قسموں یعنی ظاہر، نص، مفسر اور محکم میں تباین نہیں پایا جاتا حالانکہ یہ ساری ظہور معنی کے لحاظ سے ہونیوالی ایک ہی تقسیم کی قسمیں ہیں، حالانکہ آپ پہلے واضح کر چکے کہ ایک تقسیم کی قسموں میں تباین اور باہمی مخالفت پائی جاتی ہے لہٰذا اس تقسیم کی قسموں میں تباین اور باہمی مخالفت کیوں نہیں پائی جاتی انکا آپس میں اتحاد کیوں ہو رہا ہے؟ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ایک تقسیم کی قسموں کا ایک دوسری کی ضد ہونا مفہوم پر موقوف ہے اگر ایک قسم کا مفہوم دوسری قسم کے مفہوم کی ضد اور اس کے خلاف ہوگا تو ان دونوں قسموں میں لازمی بات ہے کہ تباین و تضاد، خلاف و معارضہ بھی پایا جائیگا اور جب مفہوم کی مخالفت اور اسکے تباین کی طرف نظر نہ کیجائے تب قسموں میں باہم مخالفت اور تباین ہرگز رونما نہیں ہو سکے گا اس وضاحت کے نتیجے میں تسلیم کر لیا جائے کہ دوسری تقسیم کی تمام قسموں میں معنی کا ظاہر ہونا پایا جاتا ہے تو ان میں تباین و مخالفت خود بخود نہیں ہو پائیگی اسلئے

کہ معنی کا ظاہر ہونا ایک مفہوم ہے اور یہ مفہوم ہر ایک میں پایا جا رہا ہے، صرف معنی کے ظاہر ہونے کا
مفہوم ایسا مفہوم ہے جس کے سلسلے میں نہیں کہا جا سکتا کہ ظاہر میں صرف معنی کے ظاہر ہونے کا مفہوم نص
میں صرف معنی کے ظاہر ہونے کے مفہوم کی ضد اور اس کے خلاف ہے یا نص میں صرف معنی کے ظاہر ہونے کا مفہوم
مفسر میں صرف معنی کے ظاہر ہونے کے مفہوم سے معارض و برگشتہ ہے یا مفسر میں صرف معنی کے ظاہر ہونے کا مفہوم
محکم میں صرف معنی کے ظاہر ہونے کے مفہوم سے مطابقت نہیں رکھتا۔ مفہوم کے اتحاد کے نتیجے میں قسموں کے
متحد اور یکجا ہونے میں کوئی قباحت نہیں آتی۔ البتہ اگر قسموں کے مفہوم میں اتحاد نہ ہو تو مذکورہ صورت
قسموں کا متحد ہونا نقض و تضاد سے پاک نہیں ہوگا۔ مثال سے سمجھئے ظاہر میں متکلم کی طرف سے فقط صیغہ
سنتے ہی معنی ظاہر ہو جاتا ہے اور نص میں یہ قید ہے کہ جس لفظ سے معنی ظاہر ہو رہا ہو اس لفظ کو اسی ظاہر
ہونے والے معنی کی وضاحت اور تعیین کیلئے لایا گیا ہو، ظاہر ہونے والے معنی میں یہ قید نہیں کہ وہ لفظ جس سے
معنی ظاہر ہو رہا ہے اسی ظاہر ہونے والے معنی کیلئے لایا گیا ہو۔ اس تشریح کے مطابق ظاہر اور نص کے مفہوم میں تغیر و
تبدیلی پیدا ہو گئی دونوں کے مفہوم بدل گئے ظاہر کا مفہوم نص کے مفہوم کے مخالف ٹھہرا اور نص کا مفہوم
ظاہر کے مفہوم کی ضد ثابت ہوا۔ جب دو مفہوم باہم مخالف ثابت ہوئے تو ان دو مخالف مفہوموں کی حامل
قسمیں بھی باہم ایک دوسری کی مخالف اور ضد ہو گئیں معلوم ہوا مفہوم کے تباین سے اقسام میں تباین آئیگا اور مفہوم کی
یکجہتی سے قسموں میں مطابقت اور اتحاد پایا جائیگا، جب جہت بدل جائے تو حکم بدلنے میں کلام کر
نیکی اجازت نہیں رہ سکتی۔ ایک جہت سے یہ قسمیں متحد ہیں اور دوسری جہت سے باہم معارض اور
متعارض، دو مختلف حکموں کا پایا جانا دو مختلف جہتوں کے ثابت ہونے سے پیدا ہوا اس لئے تباین دیکھ
پر اعتراض نہیں کرنا چاہئے۔ مفسر اور محکم کا بھی حال ہے۔ مفسر ظہور معنی اور تاویل و تخصیص قبول نہ کر
نے کے ساتھ نسخ کو قبول کر لیتا ہے، اور محکم ظہور معنی اور تاویل و تخصیص قبول نہ کرتے ہوئے نسخ بر
داشت نہیں کرتا۔ نسخ قبول کر لینا اور نسخ قبول نہ کرنا دو مخالف مفہوم ہیں اس لئے ان کی اقسام مفسر
اور محکم میں ایک دوسری کی مخالفت کا ثبوت نا ممکن نہیں۔ اچھی طرح سمجھ لیجئے مذکورہ اقسام، ظاہر، نص
مفسر اور محکم میں ویسے تو تباین نہیں ہے مگر مفہوم کا تباین تسلیم کیجئے تو اقسام کا تباین لازماً تسلیم کرنا پڑیگا۔

تخالف الخاص مع العام والمشترك ١٢ علامہ جونپوری ایک مخفی سرسری اعتراض کا دفاع فرما رہے
ہیں کہنے والے کہہ سکتے تھے دوسری تقسیم کی اقسام کی طرح پہلی تقسیم کی اقسام خاص اور عام اور مشترک
میں تباین ختم کیوں نہیں ہوتا اعتراض اس لئے ہوا کہ جس طرح دوسری تقسیم نظم یعنی الفاظ سے وجود میں آئی
ہے ٹھیک اسی طرح پہلی تقسیم نظم یعنی الفاظ ہی کے صدقے میں ظاہر ہوئی ہے، علامہ فرماتے ہیں پہلی تقسیم پہلے
ہی نظم یعنی الفاظ و عبارات قرآنیہ کے طفیل ظاہر ہوئی ہے تاہم ان کی اقسام میں واقعی تباین اور ضدیت
پائی جاتی ہے وجہ یہ ہوئی کہ ان میں تفصیلی اور ذاتی تقابل پایا جاتا ہے ذاتی تقابل ہے تو تباین بھی ذاتی ہی ہوگا
یہ اس لئے ختم نہیں ہو سکتا کہ کسی چیز کے ذاتی معنی کا ختم ہونا محال ہے اس لئے ان میں حتماً ہر حال

میں تباین ہو نا رہیگا مثلاً خاص عام کا مقابل رہیگا اور مؤول مشترک کا، ہم پہلی تقسیم میں خاص و عام دیکھ چکے
کہ ایسی عمدہ وضاحت کرتے ہیں جس سے ان کے لازمی تقابل کا ادراک آسان ہو گیا ہے۔ تیری
شرح. فَإِنَّ فِيهِ تَقْسِيمَ الْمُتَقَابِلَاتِ الخ شارح فرماتے ہیں چونکہ پہلی تقسیم
کی قسمیں خود ذاتی حیثیت سے ایک دوسری کی مقابل و معارض ہیں، ضرورت نہیں تھی کہ ان قسموں کے
الگ سے مقابل و مخالف اقسام ذکر کئے جاتے اس لئے ماتن نے وہاں مقابل قسمیں ذکر نہیں کیا، لیکن دوسری
تقسیم کی قسمیں ذاتی اعتبار میں ایک دوسری کی مقابل و معارض نہیں تھیں بلکہ مفہوم کے تعارض سے
ایک اضافی تعارض و تباین ان میں پا گیا اور اضافی چیز مستقل نہیں ہوتی اس لئے ضرورت تھی کہ دوسری
تقسیم کی قسموں کی ایسی مقابل قسمیں ذکر کی جائیں جنہیں مستقل مقابل سمجھا جاسکے،
اس لئے ماتن نے فقط دوسری تقسیم میں مقابل قسموں کو بیان کیا۔
فقط. فقط سے شارح نے اشارہ فرمایا کہ مذکورہ تقسیم میں مقابل قسموں کے لانے سے نہ سمجھا جائے کہ
تیسری اور چوتھی تقسیموں میں مقابل قسمیں پائی جاتی ہیں کیونکہ مقابل قسم کا ظہور صرف اور صرف دوسری
تقسیم کی قسموں کی مقابل قسموں تک محدود سمجھا جائے اس سے تجاوز درست نہیں ہوگا۔
وَلِهٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ أَرْبَعَةٌ تُقَابِلُهَا الخ ماتن فرماتے ہیں پہلی تقسیم کی مذکورہ چار
قسموں کی مقابل و مباین چار قسمیں پائی جاتی ہیں۔
أَيْ لِهٰذِهِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ الخ شارح فرماتے ہیں لفظ کا معنی ظاہر ہونے کی جہت جتلائی
گئی دوسری تقسیم کی جن چار قسموں کا بیان ہوا ان کے مقابلے میں چار قسمیں پائی جاتی ہیں ان چار قسموں
میں لفظ کا معنی مخفی اور پوشیدہ رہتا ہے یعنی ظاہر نہیں ہوتا ہے مقابل کی چار قسموں ظاہر، نص، مفسر
اور محکم میں جن گوشوں کو واضح کیا گیا ہے وہی ان چار قسموں خفی، مشکل، مجمل، اور متشابہ میں بھی پائے جائینگے
كَمَا أَنَّ فِي الْأَوَّلِ الخ اس سے پہلی قسموں میں جتلایا گیا تھا کہ معنی کے ظاہر ہونے میں بعض قسمیں
بعض دوسری قسموں کی نسبت سے فوقیت اور برتری رکھتی ہیں اور بعض کے اعتبار سے پستی اور
سطحیت کی حامل ہیں، ٹھیک اسی طرح اس کی مقابل و معارض ان چاروں قسموں میں بعض قسمیں بعض
دوسری قسموں کے اعتبار سے فائق اور مقدم ہیں اور بعض بعض کے لحاظ سے ادنیٰ اور پچھڑی ہوئی ہیں،
اس سلسلے میں ضابطہ جتلایا گیا تھا کہ ادنیٰ قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائیگی یعنی ادنیٰ اعلیٰ کیساتھ متحد دیکھا ہو
جائیگی۔ معلوم ہے کہ یہ قسمیں معنی کے مخفی اور پوشیدہ ہونے پر موقوف ہیں لہذا معنی کی پوشیدگی اور عدم ظہور
میں بعض قسمیں ادنیٰ پہلو لیے ہوئے ہونگی اور بعض دوسری قسمیں اعلیٰ درجے پر ثابت ملیں گی، اس لئے وہ
قسم جو معنی کی پوشیدگی میں ادنیٰ درجے کی حامل ہوگی اس قسم میں پائی جائیگی جو معنی کی پوشیدگی میں اعلیٰ درجے
پر ثابت ملیگی، یہیں سے سمجھتے چلئے کہ ظہور معنی کی قسموں کی طرح معنی کے پوشیدہ رہنے کی یہ قسمیں بھی انتہائی
ضعف و کمزوری اور آخری قوت و بیداری کے اوصاف سے متصف ہونگی، ان کی وسطانی قسمیں درمیانی ضعف

تقسیم مراد ہے یہ تقسیم معنی یعنی مراد کے ظاہر ہونیکی قسموں کی وضاحت سے تعلق رکھتی ہے اور چوتھی تقسیم لفظ کا مراد کی واقفیت کی قسموں کو پہچاننے سے مربوط ہے، شارح فرماتے ہیں دوسری اور چوتھی تقسیم کا تعلق ٹھیک اسی جگہ پر کلام سے ہے جس طرح پہلی اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے پہلے ایک مقدمہ پڑھتے چلئے اصطلاح میں مفرد کو کلمہ اور مرکب تام کو کلام کہتے ہیں اسی کو کلمہ بھی کہتے ہیں تا ہم ان کے مابین اخص اور مساوی ہونیکے اختلاف سے ہم قطعی تعرض نہیں کریں گے کلام کے دوسرے دو نام محفوظ کر لیجئے تاکہ بات سمجھنے میں آسانی اور آسانی حاصل ہو سکے، کلام کو مرکب اسنادی اور مرکب مفید بھی کہتے ہیں،

کلام کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، کلام وہ ہے جو مقصود بالذات اسناد و نسبت کیساتھ کم از کم دو کلموں کو مشتمل ہو، یعنی دو کلموں سے کم میں کلام کا تصور نا ممکن ہوگا کیونکہ عرب ہر ایک ہی کلمہ بولتا ہے اور اسی کو کلام کہہ دیتے ہیں مگر دوسرا کلمہ مقدر ہوتا ہے دو کلموں میں سے ایک کلمہ کی دوسرے کلمے کیطرف نسبت وانتساب کو اسناد کہتے ہیں، جب معلوم ہو چکا کہ کلمہ مفرد سے تعلق رکھتا ہے اور کلام مرکب مفید کو کہتے ہیں تب شارح کو سمجھتے چلئے، دوسری اور چوتھی تقسیم کے کلام سے متعلق ہونیکا مطلب یہ ہیکہ کلام کے اندر جو بات پائی جاتی ہے وہی ان دونوں تقسیموں میں پائی جاتی ہے جیسا کہ ہم نے بالا سطروں میں لکھا دوسری تقسیم معنی یعنی مراد کے ظاہر ہونے سے تعلق رکھتی ہے اور چوتھی تقسیم مراد کی واقفیت کی قسموں کا معرفت سے دوسری اور چوتھی دونوں قسموں کی گردش مراد پر ہو رہی ہے اور مراد دو کلموں کے درمیان نسبت و انتساب کو کہتے ہیں اور کلام بھی دو کلموں کے درمیان نسبت وانتساب کا نام ہے معلوم ہوا دو کلموں کے باہمی انتساب کے بغیر مراد کا تصور نا ممکن ہے، وہی بات کلام میں پائی جاتی ہے اس لئے وہ دونوں قسمیں یعنی دوسری اور چوتھی جن کی گردش مراد پر ہو رہی کلام ہی سے متعلق ہونگی اور پہلی اور تیسری تقسیمیں کلمہ سے اس لئے متعلق ہیں کیونکہ پہلی تقسیم لغوی وضع کے لحاظ سے جو لغوی قسموں سے مربوط ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کی قسموں سے منسلک ہے وضع کا معنی ہے لفظ کو معنی کیلئے متعین و مقرر کرنا تعیین و تقرر ایسا معنی ہے جسے مفرد کہتے ہیں اور استعمال بھی ایسا معنی ہے جسکو مفرد کہا جاتا ہے اور کلمہ جیسا کہ معلوم ہوا مفرد ہی سے متعلق ہے جب دونوں تقسیمیں یعنی پہلی اور تیسری مرکزی اعتبار سے مفرد سے منسلک ہوگئیں تب لامحالہ انکا تعلق کلمہ ہی سے ہوگا جو مفرد ہی سے سمجھا جاتا ہے اسلئے یہ دونوں کلمہ سے متعلق ہیں۔

کما هو الظاهر: یہ بالکل سی سرسری نظری اور معمولی سا حسین و سنجیدہ تفکر و تدبر شعور و درک کیلئے کافی تھا کہ دوسری چوتھی تقسیمیں کلام اور پہلی تیسری تقسیمیں کلمہ سے متعلق ہیں اس لئے شارح نے فرمایا یہ تو ظاہر سی بات ہے اتنا کہہ کر قلم روک دیا۔

وَالثَّالِثُ فِيْ وُجُوْهِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ اَيْ التَّقْسِيْمُ الثَّالِثُ فِيْ طُرُقِ اِسْتِعْمَالِ ذٰلِكَ النَّظْمِ مِنْ كَوْنِهٖ سَابِقًا مِنْ اَنَّهٗ مُسْتَعْمَلٌ فِيْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اَوْ غَيْرِهٖ

معنی کھل جائے، صریح کے معنی میں اتنا بھرپور ظہور اور غیر معمولی انکشاف پایا جاتا ہے کہ لفظ ہی معنی کی جگہ لے لیتا ہے مثال سے سمجھئے کوئی سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کرتا ہے اس کی زبان سے جاری ہوجاتا ہے۔ تجھے طلاق۔ تو طلاق پڑ جائے گی بھلے ہی طلاق کی نیت نہ ہو کیونکہ طلاق کا لفظ صریح ہے اس میں اتنی صراحت پائی جاتی ہے کہ اسے بولنے کے بعد اس کے معنی اور مراد کے سمجھنے میں خفاء ناممکن ہے۔ کِنَایَۃٌ، کَنُوْتُ یا کَنَیْتُ کا مصدر ہے۔ چھپانا، مصدر، چھپنا۔

تشریح عبارات

وَالثَّالِثُ قرآن جو لفظ و معنی کا نام ہے ماتن رحمہ اللہ اس کی تیسری تقسیم بیان فرما رہے ہیں۔

ای التقسیم الثالث الخ علامہ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں چار تقسیموں کی تیسری تقسیم قرآن شریف کے اسی نظم یعنی لفظ کے استعمال کی قسموں کو بیان کرنے سے متعلق ہے جس نظم کا پہلے ذکر ہوچکا ہے یعنی جس طرح پہلی دو تقسیمیں نظم یعنی لفظ سے تعلق رکھتی تھیں اسی طرح تیسری تقسیم بھی لفظ سے متعلق ہے اس تقسیم میں یہ بتلایا جائے گا کہ لفظ اپنے اسی معنی میں استعمال کیا گیا ہے جو اس کا وضع کیا ہوا اور متعینہ معنی تھا یا لفظ اپنے وضع کردہ اور متعینہ معنی کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال ہو رہا ہے موضوع اور متعین یا غیر موضوع اور غیر متعین معنی میں کس حیثیت سے استعمال کیا جائے گا، کیا مذکورہ بالا معنی میں اس حیثیت سے استعمال کیا جائیگا کہ لفظ کا وہ معنی ظاہر اور منکشف ہے یا اس حیثیت سے استعمال کیا جائیگا کہ لفظ کا وہ معنی ظاہر اور منکشف نہیں بلکہ مستتر اور ڈھکا چھپا ہے۔

وهی اربعۃ الخ لفظ کو معنی میں استعمال کرنے کی جہت سے متعین تقسیم کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ

لانہ الخ شارح جونپوری تیسری تقسیم کے چار قسموں میں منحصر ہونے کی توجیہ فرما رہے ہیں، موصوف رقمطراز ہیں کہ لفظ اگر اسی معنی میں استعمال کیا گیا ہے جو واضع کی طرف سے لفظ کے لئے متعین اور مقرر کردیئے گئے تو اسے حقیقت کہیں گے، اور جب لفظ اپنے متعین و موضوع معنی میں استعمال نہ کیا جائے یعنی لفظ اپنے اس معنی میں جو واضع کی طرف سے اسکے لئے طے شدہ تھا استعمال نہیں ہو رہا ہے بلکہ متعین اور غیر متعین معنی میں کسی تعلق اور ربط کے پائے جانے کی وجہ سے غیر متعین معنی میں استعمال کیا جا رہا ہے تو اس کو مجاز کہتے ہیں۔ بعد ازاں لفظ کے حقیقی اور مجازی معنوں کے استعمال کی دو جہتیں ہیں، پہلی جہت یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی یا مجازی کہلانے والا معنی اس طرح سے استعمال کیا جا رہا ہے کہ وہ بھرپور ظہور اور بدرجۂ اتم انکشاف اور وضاحت لئے ہوئے ہے، اگر ایسا ہے تو اسے صریح کہتے ہیں، دوسری جہت یہ ہے کہ لفظ کا حقیقی یا مجازی معنی اس انداز میں استعمال ہو رہا ہے کہ اس میں ایسا استتار وابہام یعنی عدم وضاحت پائی جارہی ہے جس کی وجہ

سے لفظ کا یہ معنی کلام سے باہر پائی جانے والی رہنمائی یا کلام سے باہر پائے جانے والے قرینے کا سہارا لئے بغیر سننے والے پر کھلتا ہی نہیں ہے، جب ایسی صورت ہوگی تو اسے کنایہ کہیں گے۔

فالصریح والکنایۃ اھ صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ متحد اور یکجا ہوجاتے ہیں یعنی صریح حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے، ٹھیک اسی طرح کنایہ حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہوجاتا ہے، اسی طرح عکس بھی ہوگا، یعنی حقیقت کبھی صریح کے ساتھ متحد ہوگی اور کبھی کنایہ کے ہمراہ ملے گی، یوں ہی مجاز کبھی صریح کے ساتھ متحد ہوگا اور کبھی کنایہ کے ساتھ، واضح مطلب یہ ہوا کہ ایک لفظ اپنے معنی میں پورا پورا ظہور پائے جانے کی وجہ سے صریح کہلاتا ہے اور اپنے موضوع لہ معنی میں استعمال کئے جانے کی وجہ سے حقیقت، اسی طرح ایک لفظ اپنے معنی میں ظہور نہ پائے جانے کی وجہ سے کنایہ کہلاتا ہے اور اپنے موضوع لہ معنی میں استعمال کئے جانے کے باعث حقیقت کہلاتا ہے، یہاں صریح حقیقت کے ساتھ متحد ہے اور کنایہ بھی حقیقت کے ساتھ متحد ہے، یہی کچھ عکس میں ہوتا ہے یعنی ایک لفظ اپنے موضوع لہ معنی میں مستعمل ہونے کی وجہ سے حقیقت کہلاتا ہے، اگر وہی موضوع لہ معنی پورے طور سے ظاہر ہو تو صریح بن جاتا ہے، اور ایک لفظ اپنے موضوع لہ معنی کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال ہونے کی وجہ سے مجاز کے نام سے پکارا جاتا ہے، اگر موضوع لہ معنی کے علاوہ دوسرے معنی ظاہر نہ ہو تو کنایہ بن جاتا ہے، اس جگہ حقیقت صریح کے ساتھ متحد ہے اور مجاز کنایہ کے ساتھ، پھر حقیقت میں پورا ظہور ہو تو صریح ہے اور ظہور نہ ہو تو کنایہ اور مجاز کا معنی مکمل ظاہر ہو تو صریح اور ظاہر نہ ہو تو کنایہ ہے، معلوم ہوا حقیقت صریح اور کنایہ کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے، اسی طرح مجاز صریح اور کنایہ کے ساتھ یکجا ہو جاتا ہے۔

ولہذا قال المذکور استحاد کی وجہ سے فخر الاسلام علی بن محمد البزدوی علیہ الرحمہ نے اپنی مایۂ ناز تصنیف اصول بزدوی میں تیسری تقسیم کی تعریف یوں فرمائی ہے، والثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم وجریانہ فی باب البیان اور تیسری تقسیم اسی لفظ کے استعمال کی قسموں اور باب بیان میں اس لفظ کے جاری اور واقع ہونے سے متعلق ہے، فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی کے سامنے کیا مجبوری تھی جس کی وجہ سے انہوں نے عام اصولی علماء سے اختلاف کرتے ہوئے مذکورۃ الصدر طرز پر تعریف فرمائی؟ جبکہ تیسری تقسیم کی جہت یہ ہے کہ لفظ کس اعتبار سے استعمال کیا گیا یا وہ اپنے موضوع معنی میں استعمال کیا گیا ہے یا غیر موضوع لہ معنی میں استعمال کیا گیا ہے، یا اس اعتبار سے استعمال کیا گیا ہے کہ اس لفظ کا معنی ظاہر اور کھلا ہوا ہے یا اس اعتبار سے استعمال کیا گیا ہے کہ اس کا معنی ظاہر اور کھلا ہوا نہیں ہے، استعمالی اعتبار کی طرف نظر کرتے ہوئے ضرورت نہیں تھی کہ فخر الاسلام وجریانہ فی باب البیان کا اضافہ فرماتے، مگر بعض حضرات کو وہم ہوگیا تھا کہ تیسری تقسیم میں صرف حقیقت اور مجاز دو قسمیں پائی جاتی ہیں اور صریح وکنایہ

اسی مجاز و حقیقت کی قسمیں ہیں، حقیقت، مجاز صریح اور کنایہ کا مقسم ہیں یعنی حقیقت اور مجاز صریح اور کنایہ کی قسمیں نہیں ہیں بلکہ مقسم ہیں اور مقسم کے ساتھ قسموں کا اجتماع اور اتحاد ہونا جائز ہے اس لئے صریح اور کنایہ حقیقت اور مجاز کے ہمراہ متحد ہو جاتے ہیں، بالفرض تیسری تقسیم کی چار قسمیں، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ باور کرلی جائیں تو علماء کی صراحت کے مطابق صریح و کنایہ کا حقیقت و مجاز کے ہمراہ متحد دیکھا ہونا درست نہیں ٹھہرے گا۔ اس لئے کہ علماء نے فرمایا ایک تقسیم کی قسموں کے اندر تباین و تضاد کا پایا جانا ضروری ہے یعنی ایک تقسیم کی قسموں کو جب بھی سامنے رکھا جائے گا تب ضروری ہو جائے گا کہ یہ قسمیں ایک دوسری کی مخالف اور ضد ہوں جیسے خاص عام کی ضد ہے اور عام خاص کی ضد ہے، جب ہم تسلیم کرلیں کہ تیسری تقسیم کی چار قسمیں ہیں حقیقت مجاز، صریح اور کنایہ تو قسموں میں ضدیت اور تباین پائے جانے کے ضابطہ کی روشنی میں اعتراف کرنا پڑے گا کہ ان میں آپس میں اتحاد و اجتماع نہ ہو سکے بلکہ تباین اور ضدیت پائی جائے، حالانکہ تباین صریح اور کنایہ تیسری تقسیم کی قسمیں ہونے کے باوجود حقیقت اور مجاز کے ہمراہ متحد دیکھا ہو جاتی ہیں، جب اتحاد آگیا تو تباین نہیں رہا، حالانکہ قسموں کے اندر قسم ہونے کی حیثیت سے تباین و تضاد کا پایا جانا لازمی تھا چونکہ تیسری تقسیم کی چار قسمیں حقیقت و مجاز، صریح و کنایہ تسلیم کرنے سے قسموں میں مطلوبہ تباین و تضاد فوت ہو رہا تھا جبکہ قسموں کے مطالبے کی طرف نظر رکھتے ہوئے ان میں تباین و تضاد کا باقی رہنا لازمی کردیا گیا تھا، اس لئے فخر الاسلام علی بن محمد نے تیسری تقسیم کرتے ہوئے ایسا طرز تحریر اختیار فرمایا جس سے قسموں کا تباین فوت نہ ہو کر باقی و موجود رہے، اسی لئے انھوں نے فرمایا تیسری تقسیم اس نظم یعنی لفظ کے استعمال اور معنی کے بیان کے سلسلے میں، کسی لفظ کے جاری ہونے سے متعلق ہے موصوف بزدوی نے لفظ کے بارے میں استعمال اور جریان یعنی جاری ہونا یا واقع ہونا، دو لفظ استعمال کئے ہیں، استعمال کے ذریعے سے حقیقت و مجاز کی طرف اشارہ کیا ہے اور جریان لاکر صریح و کنایہ مراد لئے ہیں، ذرا وضاحت سے سمجھنے چلئے کہا جاتا ہیں کہ لفظ اپنے متعینہ معنی میں متکلم استعمال کرے گا یا متعینہ معنی چھوڑ کر دوسرے یعنی غیر متعینہ معنی میں استعمال کرے گا متکلم لفظ جب متعینہ معنی میں استعمال کرے تب اسے حقیقت کہئے اور جب متکلم لفظ متعینہ معنی میں استعمال نہ کرے تب اسے مجاز کا نام دیجئے اسے ایک تقسیم سمجھئے، جس کی دو قسمیں حقیقت اور مجاز نمودار ہوئیں، دوسری تقسیم یہ ہے کہ معنی اور مراد کے بیان کے سلسلے میں حقیقت اور مجاز کے تحت مذکور لفظ کس وصف کا حامل ہے، کیا اس کا وصف یہ ہے کہ اس کا معنی کھلا ہوا اور واضح ہے، معنی و مراد کے بیان کے تعلق سے حقیقت اور مجاز کے تحت ذکر شدہ لفظ کا وصف یہ ہے کہ اس کا معنی کھلا ہوا اور واضح نہیں ہے یعنی دیکھا جائے گا کہ حقیقت یا مجاز میں استعمال کیا جانے والا لفظ اپنی مراد کی وضاحت کے سلسلے میں جاری ہوتا ہے یا نہیں

مراد کی وضاحت اور بیان کے سلسلے میں جاری نہیں ہوتا۔ یعنی حقیقت یا مجاز میں استعمال شدہ لفظ کی مراد اور اس کا معنی پوشیدہ ہے یا ظاہر ہے یا نہیں اور ظاہر نہیں ہے اگر پورے طور پر لفظ کا معنی ظاہر ہے تو اسے صریح کہتے ہیں چاہے وہ حقیقت میں استعمال ہو رہا ہو یا مجاز میں۔ اگر لفظ کا معنی ظاہر نہیں ہے تو اسے کنایہ کہتے ہیں چاہے وہ حقیقت میں استعمال کیا گیا ہو یا مجاز میں، لہذا یہ ایک ایسی تقسیم سامنے آئی جو معنی اور مراد کے بیان یعنی ظہور اور وضاحت کے سلسلے میں لفظ کے جاری اور واقع ہونے یا معنی اور مراد کے بیان یعنی ظہور اور وضاحت کے سلسلے میں لفظ کے جاری اور واقع نہ ہونے سے مربوط ہے اور اس شان کی تقسیم کی بھی دو قسمیں ہیں ۱ صریح ۲ کنایہ، اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ حقیقت و مجاز دونوں قسمیں ایک تقسیم سے جڑی ہوئی ہیں، صریح اور کنایہ دونوں قسمیں دوسری تقسیم سے جڑی ہوئی ہیں، پہلے ضابطہ بتلایا جا چکا ہے کہ ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کی قسموں کے ساتھ متحد ہو جاتی ہیں یعنی ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کی قسموں کے ساتھ پائی جاتی ہیں وہیں قانون بتلایا جا چکا ہے کہ دو تقسیموں کی قسموں میں تباین اور تضاد نہیں پایا جاتا جیسے خاص پہلی تقسیم کی ایک قسم ہے اور حقیقت تیسری تقسیم کی ایک قسم ہے، خاص وہ ہے جو لغوی وضع کے لحاظ سے ایک معنی بتلائے اور حقیقت وہ ہے جو اپنے وضع کردہ معنی میں مستعمل ہو ایسا ہوتا ہے کہ ایک لفظ اپنا ایک لغوی وضع سے متعین معنی بتلائے اور اسی موضوع و متعین معنی ہی میں مستعمل بھی ہو لہذا خاص حقیقت کے ساتھ متحد ہو جائے گا خاص اور حقیقت دونوں قسموں میں اتحاد صرف اس لئے پایا گیا کہ دونوں الگ الگ تقسیموں کی قسمیں ہیں چنانچہ یہاں صریح اور کنایہ دونوں قسموں کا حقیقت اور مجاز دو قسموں کے ساتھ اتحاد صرف اس لئے روا ہو گیا کہ یہ دو الگ الگ تقسیموں کی قسمیں ہیں۔

فجعل الحقيقة الخ چونکہ بزدوی نے لفظ کی استعمال کے اعتبار سے یک تقسیم کر کے اسکی دو قسمیں حقیقت اور مجاز نکالی ہیں، وہی مستعمل لفظ کے معنی اور مراد کے بیان وضاحت اور ظہور کے سلسلے میں جاری اور واقع ہونے کے اعتبار سے دوسری تقسیم کر کے اس کی دو قسمیں صریح اور کنایہ بتلائی ہیں اس لئے بات تو بالکل عیاں ہے کہ حقیقت اور مجاز کا مرجع لفظ کا استعمال ہے یعنی حقیقت اور مجاز بزدوی کی تعریف کے تحت جس طرف لوٹیں گے وہ استعمال ہی ہے، اور صریح و کنایہ کا مرجع لفظ کا جریان ہے یعنی صریح و کنایہ بزدوی کی تعریف کی روشنی میں جس مرجع کا رخ کریں گے وہ جریان ہے

وجعل صاحب التوضیح الخ امام فخر الاسلام نے تیسری تقسیم میں جس غرض کے پیش نظر تعریف کرتے ہوئے استعمال اور جریان ذکر کیا تھا اسی غرض کے تحت صدر الشریعۃ الاصغر عبید اللہ صاحب توضیح نے صریح و کنایہ دونوں کو حقیقت اور مجاز کی قسم قرار دیا ہے تیسری تقسیم

کی قسموں میں اتحاد اور تداخل پایا جاتا تھا جب کہ کسی ایک تقسیم کی قسموں میں تنافی اور تباین
پایا جانا چاہیے، فخر الاسلام نے تیسری تقسیم کو دو تقسیموں میں بکھیر دیا تا کہ اگر تیسری تقسیم
کی قسموں میں تضاد یعنی ایک دوسری کی ضد ہونا نہیں پایا جاتا تو حرج نہیں اس لیے کہ یہاں دو تقسیمیں
ہیں حقیقت ومجاز استعمال کی حیثیت سے ایک تقسیم کی قسمیں ہیں اور صریح وکنایہ بیان کے لحاظ سے
دوسری تقسیم کی قسمیں ہیں دو تقسیم کی قسموں میں تداخل واتحاد ورنگ یکجہتی پائی جائے یعنی تباین و
تضاد نہ پایا جائے تو کوئی قباحت نہیں کیونکہ دو تقسیموں کی قسموں میں تباین ضروری نہیں ہے، اور
صاحب توضیح نے صریح وکنایہ کو حقیقت اور مجاز کی قسمیں بتلایا ہے، فرمایا کہ صریح اور کنایہ بھی
حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ تیسری تقسیم کی چاروں قسمیں حقیقت
اور مجاز صریح اور کنایہ آپس میں ایک دوسری کی ضد نہیں ہیں یعنی ان قسموں میں باہم تباین وتضاد
نہیں پایا جاتا جیسے کہ یہ ایک تقسیم کی قسمیں ہیں جن میں تضاد اور تباین پایا جانا چاہئے تھا بلکہ ان
چاروں قسموں میں تداخل اور اتحاد پایا جائے گا، ایک قسم دوسری قسم میں داخل اور اس کے ساتھ
متحد دیکھا ہو جائے گی چاہے کل کی کل یعنی چاروں قسمیں ایک دوسری میں داخل اور باہم متحد
ہو جائیں یا بعض قسمیں بعض میں داخل اور متحد ہو جائیں، صاحب توضیح نے جس انداز میں تباین
نہ پائے جانے کی توجیہ کی ہے اس کو تسلیم کر لینے کے بعد اقسام میں تباین نہ پائے جانے کا اعتراض
نہیں اٹھتا اس لیے کہ انھوں نے صریح اور کنایہ کو حقیقت اور مجاز کی قسمیں بتلایا ہے۔ اس سے
واضح ہوا کہ حقیقت اور مجاز مقسم ہیں مقسم سے ہی قسمیں نکلتی ہیں، مقسم اور اس کی قسموں میں
تباین ہونا شرط نہیں ہے اس لیے صریح اور کنایہ اگر حقیقت ومجاز کے ساتھ متحد ہو جائیں تو کوئی
عیب کی بات نہیں تباین ایک ہی تقسیم کی قسموں میں پایا جاتا ہے اور وہ یہاں نہیں پایا جاتا۔ تباین
کا نہ پایا جانا ہی درست ہے کیونکہ تقسیم اولی کے لحاظ سے حقیقت اور مجاز دو قسمیں سامنے آئیں
اور تقسیم ثانوی کے لحاظ سے صریح وکنایہ دو قسمیں نکلیں، عبد الحکیم سیالکوٹی نے تصریح میں ایسی
عبارت پیش کی ہے جس سے توضیح وتلویح کی، قول کی وضاحت کے ساتھ حقیقت ومجاز صریح اور
کنایہ کے سلسلے میں پہلی اور دوسری تقسیم کا شعور ملتا ہے۔ اس تناظر میں امام فخر الاسلام علی بن
محمد اور چھوٹے صدر شریعت عبید اللہ کی بظاہر مختلف عبارتوں کے مفہوم معمولی فرق کے ساتھ قریب
قریب آجاتے ہیں فتشکر وقد اطنبنا فی هذا المقام لحاجة اصحف داعية الى الفراغ عن
الابهام -

والرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد اي التقسيم الرابع في معرفة طرق وقوف
المجتهد على مراد المتكلم وهو وان كان في الظاهر من صفات المجتهد لكنه يؤول الى

حَالِ الْمَعْنٰی وَبِوَاسِطَتِهٖ اِلَی اللَّفْظِ وَلِذَا قِیْلَ اِنَّ هٰذَا التَّقْسِیْمَ بِالْمَعْنٰی دُوْنَ اللَّفْظِ وَهِیَ اَرْبَعَةٌ اَیْضًا اَلْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَبِاِشَارَتِهٖ وَبِدَلَالَتِهٖ وَبِاقْتِضَائِهٖ لِاَنَّ الْمُسْتَدِلَّ اِنِ اسْتَدَلَّ بِالنَّظْمِ فَاِنْ کَانَ مَسُوْقًا فَهُوَ عِبَارَةُ النَّصِّ وَاِلَّا فَاِشَارَةُ النَّصِّ وَاِنْ لَمْ یَسْتَدِلَّ بِالنَّظْمِ بَلْ بِالْمَعْنٰی فَاِنْ کَانَ مَفْهُوْمًا مِنْهُ بِحَسَبِ اللُّغَةِ فَهُوَ دَلَالَةُ النَّصِّ وَاِلَّا فَاِنْ تَوَقَّفَ عَلَیْهِ صِحَّةُ النَّظْمِ شَرْعًا اَوْ عَقْلًا فَهُوَ اقْتِضَاءُ النَّصِّ وَاِنْ لَمْ یَتَوَقَّفْ عَلَیْهِ فَهُوَ مِنَ الْاِسْتِدْلَالَاتِ الْفَاسِدَةِ وَکُلٌّ مِنْهَا سَیَجِیْءُ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی۔

ترجمہ والرابع فی معرفة وجوہ الوقوف علی المراد الخ اور چوتھی تقسیم مراد پر واقف ہونے کی قسموں کے بیان میں یعنی چوتھی تقسیم متکلم کی مراد پر واقف ہونے کے طریقوں کی معرفت کے بیان میں ہے۔ مراد پر واقف ہونا اگرچہ بظاہر لفظ کے احوال میں سے ہے، لیکن یہ معانی کی حالت کی طرف راجع ہے اور معنی کے واسطے سے لفظ کی طرف راجع ہے، ولذا قیل اسی وجہ سے بعض نے تو کہا کہ یہ تقسیم تو معنی کی ہے لفظ کی نہیں۔

وھی اربعة ایضا الاستدلال بعبارة النص وباشارتہ وبدلالتہ وباقتضائہ اور یہ طریقے بھی چار ہیں استدلال بعبارۃ النص، استدلال باشارۃ النص، دلالۃ النص سے استدلال اور اقتضاء النص سے استدلال

وجہ حصر: دلیل پیش کرنے والا یعنی مستدل اگر لفظ سے استدلال کرے تو اگر وہ لفظ اسی معنی کے لئے لایا گیا ہو تو وہ عبارۃ النص ہے اور اگر وہ اس معنی کے لئے قصداً لایا نہیں گیا تو اشارۃ النص ہے۔ اور اگر استدلال لفظ سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی سے کرے تو اگر وہ معنی اس لفظ سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہوتے ہیں تو وہ دلالۃ النص ہے اور اگر معنی لغت سے سمجھ میں نہ آتے ہوں تو دیکھا جائے گا کہ ان معنی پر لفظ کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہے یا نہیں اگر موقوف ہے تو یہ اقتضاء النص اور اگر موقوف نہ ہو تو یہ استدلالات فاسدہ میں شمار ہوگا جیسا کہ عنقریب ان شاء اللہ اس کا بیان آئے گا۔

بیان لغت الوقوف علی امر کسی بات کو سمجھنا اور اس سے واقف ہونا، آگاہ ہونا۔ صِفَات واحد صفت، تجویز کار کردگی کا نتیجہ، وصف، خوبی، قابلیت، استعداد "ان یکون الی کذا" ذلا وذما لا لونا، حال کیفیت، ذوق عینی کے معنی میں اسی تناظر میں ہے تفصیل پیچھے گذر چکی ہے انتفاء تب حال ہو جائے گا جب تفاعل کے معنی میں پھیرنے کے نتیجے میں اُعَبِّرُ فعل مضارع معروف واحد متکلم متقدم کی ضمیر پوشیدہ "انا" ذوالحال تقسیم کی جائے عبارۃ لغوی معنی خواب کی وضاحت، اسی سے ہے خواب کی تعبیر دینا۔ معبر خواب کی تعبیر دینے والا، خواب میں پوشیدہ باتوں کو واضح کر دیتا ہے، خواب کی چھپی ہوئی باتیں خواب کا نتیجہ و انجام ہوتی ہیں معنی کی نشاندہی کرنے والا اور ان سے واضح کرنے والے الفاظ۔ عبارات اسی لئے کہلاتے ہیں کہ یہ الفاظ میں

مافی الضمیر کو جو پوشیدہ ہوتا ہے ظاہر کر دیتے ہیں فاسئلوہ کی ربا خواب شتائی اشرہ حال واقع ہوگا اس میں نحوی علماء قد مقدر مانتے ہیں، خفش کی رائے میں قد مقدر ماننا اسے ظاہر کرنا حالیت کے لئے ضروری نہیں ہے۔

تشریح عبارات ای التقسیم الخ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں چوتھی تقسیم کی قسموں کا تعلق لفظ کے معنی اور مراد سے منسلک ہے، یعنی چوتھی تقسیم کی قسموں میں یہ واقفیت اور آگاہی ملتی ہے کہ مجتہد واستدلال کرنے والا لفظوں کی مرادوں تک رسائی کیلئے کیسے استدلال کرتا ہے، لفظ کا معنی معلوم کرنے کے لئے مجتہد کی آگاہی سے کون کون سی قسمیں مربوط ہیں۔

ذکرھا بکمالہ الخ شارح علیہ الرحمہ جون پوری ماتن کی عبارت والرابع فی معرفۃ الخ پر پڑنے والے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے لفظ کے معنی اور مراد کی واقفیت کی قسمیں کتاب اللہ کی تقسیم کی قسمیں بتلائی ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں والرابع چوتھی تقسیم میں مراد کی واقفیت کی قسموں کے پہچاننے میں کلام کیا جائے گا، چوتھی تقسیم اللہ کی کتاب قرآن کی تقسیم بتلائی گئی مگر ماتن فرماتے ہیں استدلال واجتہاد کرنے والا لفظ کی مرادوں اور معنوں کی واقفیت حاصل کرتا ہے اسی واقفیت کو پہچاننے کی قسمیں یہاں بیان ہوں گی، کون ہوگا جو تسلیم کرنے پر آمادگی ظاہر کرے گا کہ مجتہد ومستدل کی واقفیت ومعلومات کی قسموں کو پہچاننا اللہ کی کتاب کی قسموں کا پہچاننا ہے اس لئے ماتن کے لئے ضروری تھا کہ کہتے چوتھی تقسیم سے حاصل ہونے والی قسمیں صرف اور صرف عبارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص ہیں ذکر عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالت النص اور اقتضاء النص سے استدلال کرنا، کیونکہ استدلال، مجتہد واستدلال کرنے والے کی صفت اور اس کا فعل ہے۔

استدلال اثر سے اثر ڈالنے والے کی طرف پلٹنا یا اثر ڈالنے والے سے اثر کی طرف متوجہ ہونا یہاں استدلال اپنے آخری معنی میں ہے۔

حاصل کلام یہ کہ استدلال مجتہد کا کام ہے، مجتہد کے کام سے واقفیت اللہ کی کتاب قرآن کی قسموں سے واقفیت ہونا چہ معنی دارد؟ موصوف لکنہ سے جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں قرآنی نظم ولفظ کی مرادوں اور معنی کی واقفیت اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفت فعل دکھائی دیتی نظر آتی ہے لیکن یہ تو دیکھو کہ واقفیت کا مرجع مآل اور آخری پناہ گاہ کیا ہے، یہ واقفیت کس طرف لوٹ رہی ہے، واقفیت سے کس چیز کی واقفیت تسلیم کی جا رہی ہے، جب غور کرو گے واضح ہو جائے گا کہ واقفیت کا مرجع ومآل آخری پناہ گاہ معنی ہے مطلب یہ ہوا کہ واقفیت معنی کی طرف لوٹے گی یعنی واقفیت سے معنی کی واقفیت تسلیم کی جائے گی، یہ معلوم ہے کہ اس تقسیم کی اقسام

معنی کی تقسیم کی قسمیں ہیں جب یہ قسمیں معنی کی رو سے ہونے والی تقسیم کی قسمیں ٹھہریں تو اس
تقسیم کی قسموں کے معنی کی معرفت اور واقفیت ضروری ہوگی۔ اصل میں یہ معنی کی رو سے ہونے والی تقسیم کی
قسمیں ہیں اس لئے یہ اللہ کی کتاب کی چوتھی تقسیم کی قسمیں ہوئیں کیونکہ معنی سے اللہ کی کتاب کے الفاظ
وعبارات کے معنی اور مراد ہی مقصود ہیں مگر جب تک معنی کی معرفت اور معنی کی آگاہی اور واقفیت حاصل
نہ کی جائے معنی کسی طرح بھی فائدہ نہیں دے سکتے تھے، اس لئے معنی کی واقفیت ومعرفت سے نظریں
بند کرلی جائیں تو اللہ کی کتاب کے بہت سارے الفاظ کے معانی غیر مفید ہوجائیں گے، جب معنی کی
معرفت اور واقفیت سے انحراف کے نتیجہ میں اللہ کی کتاب کے الفاظ کے معانی ہی فائدہ نہیں دے
سکیں گے تو اللہ کی کتاب کے الفاظ کے معنی کی معرفت اور واقفیت کے بغیر معنی کی رو سے ہونے والی
چوتھی تقسیم کی قسمیں بھی کوئی فائدہ نہیں دے سکیں گی حالانکہ ان قسموں کا فائدہ دینا محتاج بیان
نہیں تھا، انہی قسموں کو فائدہ بخش باقی رکھنے کے لئے قرآنی الفاظ کے معنی اور مراد کی واقفیت کی ان
قسموں کو اللہ کی کتاب کی قسمیں قرار دیا گیا، اب مذکورہ اعتراض جاتا رہا، اس لئے معنی کی معرفت اور
واقفیت گرچہ بظاہر مجتہد کا کام لگتا ہے مگر معنی مجتہد کا نہیں بلکہ اللہ کی کتاب کا ہی معنی ہے جو شئ
نے طے قرار پایا ہے انجام چونکہ معنی ہے اور معنی مجتہد کا نہیں تھا بلکہ اللہ کی کتاب کا تھا اسلئے ظاہری
اعتراض قابل قبول نہ ہوگا۔

ونُوا سطتہ الخ علامہ جیون پوری نے پچھلے صفحات میں لکھا والرابع للمعنی چوتھی تقسیم قرآنی معنی
کی تقسیم ہے ان کی اسی عبارت پر لکنہ یؤول الی جانب المعنی سے اعتراض پڑتا ہے، شارح نے فرمایا
معنی کی واقفیت اور اس کا علم انجام ونتیجہ کے لحاظ سے معنی ہی کی طرف لوٹتا ہے جیسا کہ میں ابھی بھی
لکھتا آیا ہوں، اعتراض یہ ہے کہ جس طرح معنی کا علم اور واقفیت معنی کی طرف لوٹتے ہیں اسی طرح لفظ
کی طرف لوٹتے ہیں اس لئے کہ لفظ کے بغیر معنی کی واقفیت اور علم کا تصور قبول نہیں کیا جائے گا اور مجتہد
بعض قرآنی مرادوں کی تہہ تک پہنچنے والا ہے استدلال میں لفظ اور معنی دونوں سے استفادہ کرتا
ہے لہذا آپ کا الرابع للمعنی (چوتھی تقسیم صرف معنی کی تقسیم ہے) کہنا درست بات نہ ہوئی، شارح
نے وبواسطتہ الی اللفظ سے جواب دیا، فرمایا چوتھی تقسیم کی مرکزی گردش معنی پر ہو رہی ہے،
اعتراف کیجئے کہ اس تقسیم میں اصل معنی ہے رہا لفظ تو وہ معنی کے تابع کردیا گیا ٹھیک اسی طرح
پہلے آپ مان چکے ہیں یعنی پہلی تین تقسیموں میں اصل لفظ تھا اور معنی اسکے تابع تھا، اصل کی طرف
نظر کیجئے تو واضح ہوجائے گا کہ یہ معنی کی قسموں کی تقسیم ہے دلالۃ النص اور اقتضاء النص خالص
طور سے معنی کی قسمیں تسلیم کی گئی ہیں، رہی عبارۃ النص اور اشارۃ النص ان دونوں کے سلسلے
میں پہلے ہی اختلاف کیا گیا تھا کہ یہ لفظ کی قسمیں ہیں لیکن زبان کی بات تو یہی تھی کہ یہ بھی معنی
ہی کی قسمیں ہیں کیونکہ عبارۃ النص ہو یا اشارۃ النص ان میں بھی قرآنی لفظ وعبارت کا معنی

سمجھ کر ان سے مرادی بات یعنی شرعی احکام پر استدلال کیا جاتا ہے۔ واضح ہو گیا کہ چوتھی تقسیم معنی کی تقسیم ہے اگرچہ عبارت النص اور اشارۃ النص میں استدلال کرنے والا لفظ سے استدلال کرتا ہے عبارت لفظ ہی کو کہتے ہیں اور اشارہ اسی لفظ سے پیش ہوتا ہے مگر استدلال کرنے والا پہلے اصل یعنی معنی پر نظر رکھتا ہے اور معنی کے واسطے سے لفظ کی طرف پلٹتا ہے اس لئے یہ کہہ دیا جائے کہ یہ لفظ کی نہیں بلکہ صرف اور صرف معنی کی تقسیم ہے تو اعتراض نہیں کرنا چاہیئے۔

لان المستدل الخ شارح چوتھی تقسیم کے چار قسموں عبارت النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص میں منحصر ہونے کی وجہ بتلاتے ہیں۔ فرماتے ہیں مجتہد یعنی استدلال کرنے والا ابتداءً دو طرح استدلال کرے گا لفظ سے دلیل پکڑے گا یا معنی سے دلیل لائے گا اگر استدلال کرنے والا لفظ سے دلیل پیش کرتا ہے تو اس کی دو صورتیں نکلتی ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ مستدل یعنی مجتہد اپنے استدلال میں جس لفظ سے دلیل پکڑتا ہے اگر وہ لفظ کلام میں اسی معنی و مراد کے لئے مسوق اور مستعمل ہے اور اس لفظ سے مسوق یعنی چلائے گئے معنی کا مطلوب ہیں تو اسے عبارت النص کہیں گے، دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہد استدلال میں لفظ سے دلیل پیش کرتا ہے مگر معنی اور مراد کے سلسلے میں دلیل کے طور پر پیش کیا جو لفظ اس معنی کے لئے چلایا نہیں گیا تو اسے اشارۃ النص کہتے ہیں، استدلال کرنے والا یعنی مجتہد اپنے استدلال اور حکم ثابت کرنے میں لفظ سے دلیل نہیں پکڑتا بلکہ معنی سے دلیل لاتا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں نکلیں گی، ایک صورت یہ ہے کہ جس معنی سے استدلال کیا جا رہا ہے لفظ سے اس کا سمجھنا شریعت پر موقوف نہیں بلکہ لغوی حیثیت سے سمجھنا کافی ہے، یعنی استدلال میں پیش کئے گئے لفظ کا معنی سمجھنے کے لئے لغت جاننے والا شریعت کے معنی جاننے کا محتاج نہ ہو تو اسے دلالۃ النص کہتے ہیں، دوسری صورت یہ ہے کہ مجتہد جس معنی سے استدلال کر رہا ہے وہ لفظ سے لغوی حیثیت سے سمجھ میں نہیں آ رہا ہے بلکہ لفظ کے مدلول مطابقی کا درست ہونا معنی پر موقوف ہے، یعنی شرعی یا عقلی دلیل کی روشنی میں یہ معلوم ہو رہا ہے کہ لفظ کا مطابقی مدلول اپنی صحت میں معنی پر انحصار کئے ہوئے ہے، یعنی شریعت کی کوئی دلیل یا عقل سے روشنی ڈالنے والی دلیل واضح کیا چاہتی ہے کہ جب تک اس کلام میں وہی زیادتی و اضافہ نہیں کیا جائے گا جسے نص جیسی عبارات و الفاظ چاہتے اور تقاضہ کرتے ہیں اس وقت تک وہ صحیح نہیں ہوگا جب شرعی اور عقلی حیثیت سے لفظ کے مطابقی مدلول کی صحت و درستگی معنی پر موقوف ہو جائے تو اسے اقتضاء النص کہتے ہیں۔

وان لم یتوقف الخ لفظ کے مطابق مدلول کی درستی اور صحت یعنی اس کا لغو نہ ہونا اگر معنی پر موقوف نہ ہو یعنی شریعت اور عقل کی کوئی دلیل یہ واضح نہیں کرتی کہ لفظ کے مطابقی مدلول کا لغو اور

ضائع ہونے سے بچتا یعنی صحیح ہونا معنی پر منحصر ہے نیز شرعی یا عقلی دلیل نہیں بنا کر استدلال میں لئے
گئے معنی پر لفظ کے مدلول مطابقی کو درست ہونا موقوف ہے تو ایسی صورت میں اس معنی سے استدلال
کرنا اور حکم ثابت کرنے میں دلیل بنا کر اسے پیش کرنا فاسد استدلال کہا جائے گا

علی ما سیجیٔ الخ ماتن علیہ الرحمہ اقتضاء النص سے ثابت ہونے والے احکام کا عنوان ختم کر کے
وجوہ فاسدہ کے بیان و تفصیل میں ایک فصل قائم کریں گے۔ شارح اسی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ
فاسد استدلالات کی تفصیل جلد آرہی ہے جب کہ یہ کتاب کے آخر میں آئے گی ہو سکتا ہے شارح اپنے
توانا دماغ کی مضبوط گرفت پر تمام دنوں کو پیمان کرتے ہوئے صراحت فرما بیٹھے کہ یہ بحث جلد آئے گی۔
شارح کی جلیل القدر ذات کی اور غضب کا حافظہ مد نظر ہے تو یہ بات ان کے حق میں زیب دے گی اور
خوب بچے گی۔

وَبَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ قِسْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ الْكُلَّ أَيْ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ
الْعِشْرِيْنَ الْحَاصِلَةِ مِنَ التَّقْسِيْمَاتِ الْأَرْبَعَةِ تَقْسِيْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ كُلًّا مِنَ الْعِشْرِيْنَ
وَهُوَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيْهَا وَتَرْتِيْبِهَا وَأَحْكَامِهَا أَيْ هٰذَا التَّقْسِيْمُ
أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ أَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا أَيْ مَأْخَذِ اشْتِقَاقِ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ وَهُوَ أَنَّ لَفْظَ
الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْخُصُوْصِ وَهُوَ الْاِنْفِرَادُ وَأَنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعُمُوْمِ وَهُوَ الشُّمُوْلُ وَقِسْ
عَلَيْهِ وَمَعَانِيْهَا الْمَفْهُوْمَاتُ الْاِصْطِلَاحِيَّةُ وَهِيَ أَنَّ الْخَاصَّ فِي الْاِصْطِلَاحِ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى
مَعْلُوْمٍ عَلَى الْاِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ هُوَ مَا انْتَظَمَ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَتَرْتِيْبِهَا أَيْ مَعْرِفَةُ أَنَّ أَيَّهَا
يُقَدَّمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مَثَلًا إِذَا تَعَارَضَ النَّصُّ وَالظَّاهِرُ يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ وَأَحْكَامِهَا
أَيْ أَنَّ أَيَّهَا قَطْعِيٌّ وَأَيَّهَا ظَنِّيٌّ وَأَيَّهَا وَاجِبُ التَّوَقُّفِ فَالْخَاصُّ قَطْعِيٌّ وَالْعَامُّ الْمَخْصُوْصُ ظَنِّيٌّ
وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبُ التَّوَقُّفِ وَإِذَا أُضِيْفَ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةُ فِي الْعِشْرِيْنَ تَصِيْرُ الْأَقْسَامُ ثَمَانِيْنَ
وَالْمُتَفَرِّعَاتُ خَمْسَةٌ وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ الْخَامِسُ لَيْسَ فِي الْوَاقِعِ تَقْسِيْمًا لِلْقُرْآنِ بَلْ تَقْسِيْمٌ
لِأَسَامِي أَقْسَامِ الْقُرْآنِ وَمَوْقُوْفٌ عَلَيْهِ لِتَحْقِيْقِهَا وَلِهٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْجُمْهُوْرُ وَإِنَّمَا هُوَ
اخْتِرَاعُ فَخْرِ الْإِسْلَامِ وَتَبِعَهُ الْمُصَنِّفُ وَلٰكِنْ فَخْرُ الْإِسْلَامِ مَا ذَكَرَ هٰذَا التَّقْسِيْمَ فِي أَوَّلِ
الْكِتَابِ سَلَكَ فِي آخِرِهِ عَلَى سَنَنِهِ فَذَكَرَ كُلًّا مِنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِي وَالتَّرْتِيْبِ وَالْأَحْكَامِ

فِيْ هٰذِهِ الْأَقْسَامِ وَالْمُصَنِّفُ إِنَّمَا ذَكَرَ الْأَحْكَامَ وَالْمَعَانِيَ فَقَطْ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَوَاضِعَ أَصْلًا وَذَكَرَ التَّرْتِيْبَ فِيْ بَعْضِ الْأَقْسَامِ فَقَطْ۔

ترجمہ وبعد معرفۃ ھذہ الاقسام قسم خامس یشتمل علی الخ اور ان اقسام کی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم بھی ہے جو سب کو شامل ہے، یعنی ان بیس قسموں کے پہچاننے کے بعد جو ان چاروں تقسیموں سے حاصل ہوتی ہیں ایک پانچویں تقسیم بھی ہے جو مذکورہ بیس قسموں کو شامل ہے

وهی اربعۃ ایضاً معرفۃ الخ اور یہ بھی چار ہیں، ان قسموں کے مواضع کی معرفت، ان کے معانی کی معرفت ان کی ترتیب کی معرفت اور ان کے احکام کی معرفت، یعنی اس تقسیم کی بھی چار قسمیں ہیں، ان کے مواضع کو پہچاننا یعنی ان قسموں کے مآخذ اشتقاق کو جاننا اور وہ یہ ہے کہ مثلاً لفظ خاص خصوص سے مشتق ہے جس کے معنی ہیں تنہا ہونا، اسی طرح عام عموم سے مشتق ہے جس کے معنی شامل ہونے کے ہیں، اسی طرح دوسروں کو بھی قیاس کر لیجئے

ومعانیها المفهومات الاصطلاحیۃ الخ اور ان کے معانی سے اصطلاحی معنی مراد ہیں اور وہ یہ ہیں کہ لفظ اصطلاح شرع میں وہ لفظ ہے جو متعین معنی کے لئے انفرادی طور پر وضع کیا گیا ہو اور عام اس لفظ کو کہتے ہیں جو ایک ہی طرح کے بہت سے افراد کو شامل ہو۔

وترتیبها ای معرفۃ الخ اور ان کے درمیان ترتیب کا مطلب یہ ہے کہ تعارض کے وقت ان میں سے کسی کو مقدم کیا جائے مثلاً اگر نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو ظاہر پر نص کو مقدم رکھا جائے گا۔

واحکامها ای ایها قطعی الخ اور ان کے احکام یعنی ان میں سے کون سا قطعی ہے اور کون واجب التوقف ہے جیسے خاص تو قطعی ہے اور عام مخصوص منہ البعض ظنی ہے اور متشابہ واجب التوقف ہے پس جب ان چاروں قسموں کو بیس قسموں میں ضرب دیا جائے گا تو بیس چوکے اسی قسمیں ہو جاتی ہیں، اور تقسیمات کل پانچ ہو جاتی ہیں، یہ پانچواں یہ درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ اقسام قرآن کے ہوں کی تقسیم ہے اور یہ تقسیم اقسام قرآن کو ثابت کرنے اور بروئے کار لانے کے لئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتی ہے، جمہور علماء اصول نے اس تقسیم کا ذکر نہیں کیا، یہ صرف امام فخر الاسلام کی ایجاد ہے اور حضرت مصنف نے ان کی اتباع فرمائی ہے، لیکن امام فخر الاسلام نے چونکہ شروع کتاب میں اس تقسیم کا ذکر کر دیا ہے اس لئے آخر کتاب تک اسی طریقہ پر قائم رہے ہیں، اور مواضع اشتقاق معانی، ترتیب اور ان کے احکام کو تمام اقسام میں سے ہر ہر قسم میں بیان کر دیا ہے۔

والمصنف انما ذکر المعانی والاحکام الخ اور منار کے مصنف نے صرف معانی اور احکام کو ذکر کیا ہے مواضع اشتقاق کا بالکل ذکر نہیں فرمایا ہے اور ترتیب ان میں سے صرف بعض اقسام میں ذکر کیا ہے

بیان لغات الاصطلاح۔ کسی لفظ یا کلمہ کے معنی کے تعین کو کوئی جماعت یا گروہ کا اتفاق کرنا جو اصلی معنی کے علاوہ ہو۔ تقسیمات۔ نام ہے منتخب افراد، بیان

مطلقاً افراد کے معنی میں ہے صَارَ یَصِیْرُ (ض) صَیْرًا و صَیْرُوْرَۃً و مَصِیْرًا منتقل ہونا اَنْوَاجِمُ یعنی ثابت مراد، حقیقت اور نفس الامر ہے واقع طے شدہ بات۔ الموقوف علیہ موقوف علیہ ایسی چیز جیسے کسی دوسری چیز کے وجود اور ثبوت پر معلق کر دیا جائے بولتے ہیں وَقَفْتُ اَمْرِیْ عَلٰی فُلَانٍ اَوْ عَلٰی شَیْءٍ میں نے اپنا معاملہ فلاں کی موجودگی پر ڈال یا معلق کر دیا یا کسی چیز کے ثبوت پر چھوڑ رکھا ہے اِخْتِرَاعٌ جدت پیدا کرنا، اپنی طرف سے بات نکالنا۔ عَسَفَ عَسْفًا (ض) تعسف اور التعسف علامت کے بغیر راستہ چلنا، عادت کے مطابق کام کرنا، کسی چیز کو ختم کر یا کاٹ کر کرنا۔ اگر شارح یوں فرماتے سَلَفَ مَسْئَلَۃً الی آخرہ تو اچھا ہوتا۔ اَصْلًا منفی جملوں میں قطعاً کے معنی میں جیسے مَافَعَلْتُہٗ اَصْلًا میں نے اسے قطعاً نہیں کیا۔

تشریح عبارات ای بعد معرفۃ الخ فاضل شارح نے ماتن کی عبارت واضح کی۔ فرماتے ہیں قرآن کریم کی چار تقسیمیں ذکر کی جا چکی ہیں پہلی تقسیم لغوی وضع کے لحاظ سے لفظ کی قسموں کے تذکرے میں تھی اس کی (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول چار قسمیں بیان کی گئیں، دوسری تقسیم لفظ کے معنی کے ظاہر اور پوشیدہ ہونے کے اعتبار سے نکلنے والی قسموں کے بیان میں تھی اس کی (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم چار قسمیں نکلی تھیں جن کی مخالف ومقابل (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ چار قسمیں تھیں، تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کی قسموں کو ظاہر کرنے سے متعلق تھی، اس کی (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ چار قسمیں تھیں، چوتھی تقسیم لفظ کی مراد و معنی کی واقفیت اور اس کی تہہ تک پہنچنے کی قسموں کی تفصیل میں تھی اس کی بھی یہ (۱) عبارۃ النص (۲) اشارۃ النص (۳) دلالۃ النص (۴) اقتضاء النص چار قسمیں تھیں، مذکورہ چار تقسیموں سے حاصل ہونے والی کل بیس قسمیں نکلتی ہیں، ماتن ان تقسیموں کی بیس قسموں کے سرسری تذکرے کے بعد ایک تقسیم اور بیان کر رہے ہیں یہ پانچویں تقسیم ہے یہ ایسی تقسیم ہے جو مذکورہ بیس قسموں میں سے ہر ایک قسم کا احاطہ کئے ہوئے ہے یعنی اس پانچویں تقسیم سے وجود میں آنے والی چار قسمیں تمام کی تمام بیس قسموں میں سے ہر ہر قسم میں پائی جائیں گی۔

تَقْسِیْمٌ خَامِسٌ الخ شارح نے قِسْمٌ خَامِسٌ کے بجائے تَقْسِیْمٌ خَامِسٌ کہہ کر بتلایا کہ ماتن کی تعریف میں موجود لفظ قِسْمٌ خَامِسٌ میں قِسْمٌ تَقْسِیْمٌ کے معنی میں لیجئے تقسیم کے معنی میں لئے بغیر چھٹکارا نہیں اس لئے کہ یہاں کوئی ایک قسم نہیں ہے جو مذکورہ بیس قسموں میں پائی جائے بلکہ یہاں ایک تقسیم ہے جو پانچویں تقسیم کہی جائے گی، اسی پانچویں تقسیم کی چار قسمیں ہیں یہ تمام قسمیں بیک وقت مذکورہ بیس قسموں میں سے ہر ہر قسم میں پائی جائیں گی۔

ای ھذا التقسیم الخ یعنی جس پانچویں تقسیم کا بیان کیا جائے گا اس کی چار قسمیں ہیں مذکورہ کل کی کل بیس قسموں کے ماخذ کو پہچاننا، ماخذ کو ہی مواضع کہتے ہیں، ان کے معروف ترتیبوں، شکلوں

صریح اور کنایہ، عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص ان تمام قسموں کے اصطلاحی معنوں کے پہچاننے اور ان کی آگاہی حاصل کرنے کو ، اقسام کے معانی کی معرفت کہتے ہیں۔

وترتیبھا ، ان اقسام کی ترتیب سے ان کا پہلے اور بعد میں ہونا مراد ہے۔ یہاں بتلایا جائے گا کہ جب دو قسموں میں ٹکراؤ ہو جائے تو ان میں سے کون سی قسم مقدم ہوگی کہ اسے مقدم کیا جائے اور کون سی قسم مستحق ہوگی اسے مؤخر کیا جائے، مثال سے سمجھئے۔ نص اور ظاہر دو قسمیں ہیں ان دونوں میں ٹکراؤ ہو جائے گا تو نص کو ظاہر پر مقدم کر دیا جائے گا یا عبارۃ النص اور اشارۃ النص آپس میں ٹکرا جائیں تو عبارۃ النص کو اشارۃ النص پر مقدم کر دیا جائے گا۔ عبارۃ النص کہتے ہیں کلام مرادی معنی کے لئے چلایا گیا ہو اور کلام سے وہی مقصود اور مطلوب بھی ہو، اور اشارۃ النص وہ ہے جو عبارۃ النص کی طرح نظم قرآنی سے ثابت ہو مگر کلام اس کے لئے چلایا نہ گیا ہو نہ ہی وہ قرآنی لفظ کا کلام سے سمجھ میں آنے والا معنی مقصود و مطلوب ہو، اللہ رب العلمین کا فرمان ہے وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ باپ کے ذمہ مطلقہ کا نفقہ اور کپڑا ہے، اس کلام میں عبارت النص یہ ہے کہ نفقہ کا دینا باپ کے ذمہ ہے اسی حکم کو بتلانے کے لئے کلام چلایا گیا تھا اور یہی مطلوب و مقصود بھی ہے اور اسی آیت میں اشارۃ النص یہ ہے کہ اولاد کا نسب والد کی طرف کیا جائے گا، والدہ کی جانب میں اولاد کا نسب ثابت نہیں ہوگا، یہ اشارۃ نص کے اندر لہ سے لہ یہاں لام ملک کے اندر مولود یعنی بچے کی نسبت باپ کی طرف کی گئی ماں کی طرف انتساب نہیں ہے اولاد کا نسب ماں سے ثابت نہیں ہوگا، یہاں قرآنی عبارت نفقہ کے حکم کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی اور یہی اس سے مراد ہے نسب ثابت کرنے کے لئے نہیں لائی گئی، نفقہ کا بیان کرنا مقصود و مطلوب ہے پہلے ہی حکم واجب کرنے میں عبارۃ النص اور اشارۃ النص برابر ہیں مگر ٹکراؤ کی صورت میں عبارت النص اشارۃ النص پر مقدم ہوگی۔

واحکامھا ، اقسام کے احکام سے ان کا قطعی، ظنی یا واجب السکوت ہونا مراد ہے، یہاں واضح کیا جائے گا کہ ان قسموں کے کیا کیا حکم ہیں، یعنی کس قسم کا حکم قطعی اور یقینی ہے اور کس قسم کا حکم ظنی اور غیر حتمی ہے، اور کس قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کے متعلق توقف کیا جائے گا، تو سنئے خاص قطعی الحکم ہے یعنی خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ جس کی ذات اور پر کرتا ہے یعنی مخصوص کو قطعیت کے ساتھ اس طور پر شامل ہوگا کہ مخصوص کے علاوہ دوسرے افراد کو شامل ہونے کا احتمال باقی نہیں رہے گا اور عام مخصوص ظنی الحکم ہے یعنی جس عام کے بعض افراد مخصوص و مستثنیٰ کر دیے جائیں وہ قطعی نہ رہ کر ظنی ہو جاتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ، البیع عام لفظ ہے کیونکہ اس پر لام جنسی آیا ہے، اللہ تعالیٰ نے اس لفظ یعنی البیع سے الربٰو کو خاص کر لیا، ترجمہ ہے اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کو جائز رکھا اور زیادتی والے ربوی معاملہ کو حرام کر دیا، تو یہ عام مخصوص کی شان تھی، عام مخصوص کے متعلق مختار بات اس کا قطعی نہ رہنا ہے، یعنی یہ عام ظنی ہو جاتا ہے اور متشابہ کے اندر توقف کرنا یعنی متشابہ سے اللہ رب العزت نے جو کچھ مراد لیا ہے

اس کے حق ہونے کا عقیدہ رکھنا متشابہ کا حکم کہلاتا ہے، سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات جیسے الٓمٓ حٰمٓ وغیرہ متشابہ ہیں، صرف رب العزت ہی ان کی مراد اور معانی جانتے ہیں۔

فاذا ضربت الخ فرماتے ہیں پانچویں تقسیم کی چار قسموں (۱) مواضع (۲) معانی (۳) ترتیب (۴) احکام کو پہلی بیس قسموں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول (۵) ظاہر (۶) نص (۷) مفسر (۸) محکم (۹) خفی (۱۰) مشکل (۱۱) مجمل (۱۲) متشابہ (۱۳) حقیقت (۱۴) مجاز (۱۵) صریح (۱۶) کنایہ (۱۷) عبارت النص (۱۸) اشارۃ النص (۱۹) دلالۃ النص (۲۰) اور اقتضاء النص سے ضرب دیں تو کل اسّی قسمیں نکلیں گی اس کی صورت یہ ہوگی (۱) خاص کا موضع وما وضع (۲) خاص کا معنی (۳) خاص کی ترتیب (۴) خاص کا حکم (۵) عام کا موضع وما وضع (۶) عام کا معنی (۷) عام کی ترتیب (۸) عام کا حکم (۹) مشترک کا موضع وما وضع (۱۰) مشترک کا معنی (۱۱) مشترک کی ترتیب (۱۲) مشترک کا حکم (۱۳) مؤول کا موضع وما وضع (۱۴) مؤول کا معنی (۱۵) مؤول کی ترتیب (۱۶) مؤول کا حکم، خاص، عام، مشترک اور مؤول کی کل سولہ قسمیں ہوئیں چار مواضع، معانی، ترتیب اور احکام تبدیل کرنے کے بعد بیس ہوگئیں اسی طرح باقی تین تقسیموں کی بیس بیس قسمیں نکلیں گی اور بیس کا چوگنا اسّی ہوتا ہے، لہٰذا قسموں کی مجموعی تعداد اسّی تک پہنچ گئی۔

والتقسیم الخامسة الخ وضع لغوی (۱) ظہور (۲) استعمال (۳) وقوف چار تقسیمیں تسلیم کرنے کے بعد مواضع، معانی، ترتیب اور احکام کی یک اور تقسیم شامل کرلی جائے تو پوری پانچ تقسیمیں ہوجائیں گی۔

وھذہ التقسیم الخامس الخ شارح فرماتے ہیں دقائق پیرائے اور تفحص تام میں تقسیموں کی کل تعداد چار رہتی ہے، پانچویں تقسیم سے اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ تقسیموں کی تعداد پانچ ہوجاتی ہے یہ اعتراض اس لئے نہیں ہوگا کہ پانچویں تقسیم الگ سے قرآن کی کوئی مستقل تقسیم نہیں ہے بلکہ قرآن مجید میں جن تقسیموں کا ذکر کیا گیا تھا یہ انہی قسموں کے احوال کی تقسیم ہے اور مذکورہ بیس قسموں کو بیان کرنے اور برتنے کا زمانہ کے لئے ہے یعنی پانچویں تقسیم قرآن ہی پر موقوف ہے مطلب ہوا آخری یعنی پانچویں تقسیم موقوف علیہ ہوئی، مذکورہ بیس قسموں کو ثابت کیا جانا انہیں پر موقوف ٹھہرا، چونکہ پانچویں تقسیم قرآن کی مستقل تقسیم نہیں تھی اسلئے عام اصولی علماء رحمہم اللہ نے اسے ذکر ہی نہیں کیا۔

وانما ھو اختراع الخ سوال ہوا کہ پانچویں تقسیم قرآن کی مستقل تقسیم نہیں تھی اسی لئے عام اصولیوں نے اسے ذکر بھی نہیں کیا تو آپ نے کیسے جمہور سے اختلاف کرتے ہوئے ذکر کیا؟ نیز وہ کون تھا جس نے یہ تقسیم ثابت کر ڈالی شارح نے توجیہ میں جواب دیا کہ یہ تقسیم امام فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی (متوفی ۴۸۲ھ) کی جدت طرازی تھی پانچویں تقسیم کی ایجاد کا سہرا موصوف کے سر جاتا ہے۔

رہی ماتن کی بات، یہ فخر الاسلام کے تابع ہیں، انہوں نے فخر الاسلام کی کتاب کنز الوصول الی معرفۃ الاصول کی تلخیص کی، فخر الاسلام نے اس تقسیم کو ذکر کیا تھا لہٰذا ماتن انہیں کے نقش قدم پر چل کر یہ تقسیم بیان کر رہے ہیں۔ ہم ماتن پہلے طور پر امام مذکور کے پیروکار رہے ہیں، امام علی بن محمد نے یہ تقسیم کتاب کے آغاز میں بیان کیا بعد از ان کتاب کے آخر تک قرآن کے قسموں میں سے ہر ہر قسم میں پانچویں تقسیم بیان کرتے رہے۔ قرآن کی مذکورہ بیس قسموں میں تقریباً تمام مقامات میں چار اقسام کے مواقع ہوں یا معانی، ترتیب ہو یا احکام سب کو واضح کرتے گئے، جب کہ ماتن نے مواضع اور مآخذ کا ذکر تک نہیں کیا، ترتیب کو بعض قسموں میں بیان کیا، البتہ معانی اور احکام کو تمام قسموں میں واضح کرتے گئے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ إِجْمَالِ التَّقْسِيمِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِ الْأَقْسَامِ فَقَالَ أَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ عَلَى الِانْفِرَادِ فَقَوْلُهُ كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ يَشْمَلُ الْأَلْفَاظَ وَالْبَاقِي كَالْفَصْلِ فَقَوْلُهُ وُضِعَ لِمَعْنًى يُخْرِجُ الْمُهْمَلَ، وَقَوْلُهُ مَعْلُومٍ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومَ الْمُرَادِ يُخْرَجُ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومِ الْمُرَادِ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومَ الْبَيَانِ لَمْ يُخْرَجِ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ وَيُخْرَجُ مِنْ قَوْلِهِ عَلَى الِانْفِرَادِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى مُنْفَرِدًا عَنِ الْأَفْرَادِ وَعَنْ مَعْنًى آخَرَ فَيَخْرُجُ عَنْهُ الْمُشْتَرَكُ وَالْعَامُّ جَمِيعًا، وَإِنَّمَا ذَكَرَ اللَّفْظَ هٰهُنَا دُونَ النَّظْمِ جَرْيًا عَلَى الْأَصْلِ وَلِأَنَّ التَّقَاسِيمَ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةَ لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ بَلْ تَجْرِي فِي جَمِيعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ وَإِنَّمَا ذَكَرَ النَّظْمَ فِي التَّقْسِيمَاتِ رِعَايَةً لِلْأَدَبِ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي الْأَصْلِ جَمْعُ اللُّؤْلُؤِ فِي السِّلْكِ بِخِلَافِ اللَّفْظِ فَإِنَّهُ فِي اللُّغَةِ الرَّمْيُ وَإِنَّمَا ذَكَرَ كَلِمَةَ كُلٍّ لِأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُسْتَنْكَرًا فِي التَّعْرِيفَاتِ فِي اصْطِلَاحِ الْمَنْطِقِ وَلٰكِنَّ الْقَصْدَ هٰهُنَا بَيَانُ الْأَفْرَادِ وَالضَّبْطِ وَهُوَ إِنَّمَا يَحْصُلُ بِلَفْظِ كُلٍّ وَنَحْوِهِ۔

ترجمہ: پھر جب مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہو چکے تو انہوں نے ان تمام قسموں کا تفصیلی بیان شروع فرمایا، چنانچہ فرمایا۔

اما الخاص فکل لفظ وضع لمعنی معلوم علی الانفراد۔ بہرحال خاص پس ہر وہ لفظ ہے جو انفراداً کسی ایک ہی معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو، پس مصنف کا قول کل لفظ بمنزلہ جنس کے ہے جو ہر لفظ کو شامل

ہے اور یہ قید افراد فصل کے درجہ میں ہے جیسے منطقیوں کا قول وضع لفظی مہمل کو خارج کر دیتا ہے۔ اور اس کو کا معلوم مگر معنی افراد کے ہیں۔ بعض کی مراد معلوم ہے۔ تو ان سے مشترک خارج ہو جاتا ہے اس لئے کہ وہ معلوم الافراد نہیں ہوتا اور اگر مراد معلوم البیان کے ہیں تو مشترک خارج نہ ہوگا کیونکہ مشترک بھی معلوم البیان ہوتا ہے البتہ اگلی قید علی الانفراد سے مشترک نکل جائیگا کیونکہ مشترک افراد کے درمیان مشترک ہوتا ہے اور خاص میں انفرادیت پائی جاتی ہے جو اشتراک کے منافی ہے لہذا اس سے مشترک اور عام دونوں نکل جائیں گے

وانما ذکر اللفظ دون النظم الخ تقسیم کے موضوع پر مصنف نے لفظ کہا نظم نہیں کہا اس لئے کہ نظم تو ادباً ذکر کیا تھا اصل تو لفظ ہی ہے تو تقسیم میں اصل کا لحاظ کیا ہے۔

بدلالۃ الظاہر ان ہذہ الاقسام الخ اور یہ ظاہر ہے کہ یہ تمام قسمیں کتاب اللہ کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ کلام عرب میں تمام کلمات میں یہ اقسام جاری ہوتی ہیں البتہ تقسیم کے مواقع پر نظم کا لفظ ادباً استعمال کیا تھا کیونکہ لغت میں نظم موتیوں کے ایک لڑی میں پرو دینے کو کہتے ہیں بخلاف لفظ کے کیونکہ لفظ لغت میں پھینکنے کو کہتے ہیں۔

وانما ذکر کلمۃ کل الخ اور بہر حال کلمہ کل کا ذکر تعریف کے مقام پر تو ناپسندیدہ ہے مگر منطق کی اصطلاح میں ناپسندیدہ ہے مگر مصنف کا مقصد بیان عمومیت افراد ہے جو لفظ کل سے ہی حاصل ہو سکتا ہے

بیان لغت

جنس لغوی معنی قسم۔ مثل۔ اصطلاحی معنی مختلف قسموں میں پائی جانے والی ماہیت مثلاً حیوانیت۔ اس لئے جنس ہے کہ یہ مختلف قسموں انسان بیل وغیرہ میں پائی جاتی ہے جمع اجناس۔ منطقیوں کی اصطلاح و زبان میں جنس وہ کلی کہلاتی ہے جو مختلف حقیقتوں والے افراد پر صادق و محمول ہوتی ہے۔ فصل لغوی معنی جدا کرنا، علیحدہ کرنا، منطقی اصطلاح میں فصل اس کلی مفہوم کو کہتے ہیں جو ماہیت کو جنس میں شریک ہونے والوں سے ممتاز کر دے۔ مہمل جس کا کوئی معنی نہ ہو۔ غیر مستقل کلام کو بھی مہمل کہہ دیتے ہیں۔ کل بمعنی سب، تمام، ہر ایک۔ کل ایسا اسم ہے جو متعدد افراد کا احاطہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ نیز اگر واحد کے بہت سارے جزء ہوں تو انہیں عام کرنے کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے۔ کل ہمیشہ اضافت کا محتاج رہے گا۔ بغیر اضافت استعمال نہیں کیا جا سکتا چاہے ہی اضافت تقدیری ہو تب جب کہیں کل کے استعمال میں لفظی اضافت نہ پائی جائے۔ مستشکر عوضی کے خلاف معیوب ہے۔ طرد باہمی طور پر ایک دوسرے کی طرح ہونا۔ اصطلاح مناطقہ میں مانع ہونا۔ یعنی جب بھی تعریف بیان کیا تعریف کئے ہوئے افراد پورے طور پر پائے جائے۔ اور جب تعریف نہ پائی جائے تو یہ لفظ بھی نہ پائے جائیں۔ ضبط۔ لغوی معنی روک۔ گرفتاری۔ منطقیوں کی زبان میں جامع ہونا یعنی تعریف اپنے اندر تمام افراد کو سمیٹے ہوئے ہو کسی کو تعریف سے نکلنے کا موقع نہ دے کر روک دینا۔ طرد و عکس تعریف کئے تئیں مانع اور جامع کہتے ہیں۔

تشریح عبارات

فقولہ، تو شارح علیہ الرحمہ ماتن رحمۃ اللہ کی عبارت میں موجود قیود کو واضح کیا چاہتے ہیں، فرماتے ہیں اما کل لفظ میں کل لفظ اعتباری اور تسلیمی تعریف میں جنس کے درجے میں ہے، جنس کے درجے میں ہونے کا اعتبار اس وجہ سے کیا گیا کہ کل لفظ ہر قسم کے لفظوں کا حاوی کئے ہوئے ہے یعنی اس کے مفہوم میں ہر طرح کے الفاظ داخل وشامل ہو جائیں گے، ہر قسم کے الفاظ کی حقیقتیں مختلف ہوں گی جیسے زید ایک لفظ ہے جو معنی کا فائدہ دینے کیلئے متعین ہے اور دیز ایک لفظ ہے معنی کا فائدہ دینے کیلئے اسے متعین نہیں کیا گیا، زید معنی دار لفظ تھا اس لئے اسے لفظ موضوع کہیں گے اور دیز معنی سے محروم لفظ تھا اس لئے مہمل کہلائے گا، سب جانتے ہیں موضوع اور مہمل لفظوں کی حقیقتیں جدا جدا اور مختلف ہیں، کل لفظ ہر طرح کے لفظوں کو محیط ہونے کے باعث موضوع اور مہمل مختلف حقیقت والے الفاظ کا حاوی کئے ہوئے ہے، مختلف حقیقتوں کے افراد والفاظ کا احاطہ کرنے کی وجہ سے "کل لفظ" اعتباری وتسلیمی حیثیت سے جنس کے مرتبے میں آگیا۔

وباقی کالفصل الخ ماتن کی تعریف میں کل لفظ کے سوا پائے جانے والے دوسرے کلمے فصل کے درجے میں ہیں، فصل جنس میں شریک ہونے والوں کو نکال کر کے شرکت سے روک دیتی ہے اس لئے ماتن کی عبارت "وضع لمعنی" (معنی کے لئے وضع کیا گیا) سے مہمل الفاظ کل لفظ کے دائرے میں شریک ہونے سے روک دئے گئے، کیونکہ مہمل الفاظ بھی اس وجہ سے کل لفظ جنس کے مفہوم میں شریک ہو سکتے تھے لیکن وضع لمعنی فصل نے مہمل الفاظ کو جنس میں شریک ہونے سے روک دیا، اس لئے کہ یہ معنی کیلئے موضوع اور متعین کردہ نہیں تھے اسی طرح ماتن کا لفظ "معلوم" بھی فصل ہے، معلوم معنی کے لئے موضوع اور متعین ہونے میں دو احتمالات ہیں ۱ لفظ کے وضع شدہ معنی معلوم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وضع کئے گئے معلوم ومتعارف معنی کی مراد معلوم اور واضح ہو جائے، ۲ لفظ کے وضع شدہ معنی معلوم ہونے کا مطلب یہ ہو کہ لفظ کیلئے وضع کیا گیا معلوم ومتعارف معنی کا لفظ سے بیان وظہور یعنی واضح اور ظاہر ہونا معلوم ہو جائے، یعنی معنی معلوم کے لئے موضوع ہونے کا مطلب یہ ہو کہ لفظ کے لئے جو معلوم معنی وضع کئے گئے ہیں لفظ ہی سے ان کا ظاہر اور متعین اور واضح ہونا معلوم ہو جائے اس کو معلوم البیان کہتے ہیں ماتن کی عبارت "معلوم" میں پہلا احتمال یعنی معلوم المراد ہونا تسلیم کئے جانے سے خاص کی تعریف سے مشترک نکل جائے گا، وجہ یہ ہے کہ مشترک جن معنوں کیلئے موضوع اور متعین ہوتا ہے وہ سننے والوں کے ہاں معلوم، متعارف اور جانے پہچانے ہوتے ہیں مگر ان معلوم معنوں کی مراد کیا ہوتی ہے یہ معلوم نہیں ہوتا تو مشترک معلوم المعنی ہوتے ہوئے غیر معلوم المراد ٹھیرا، حالانکہ خاص کے وضعی معنی معلوم کی مراد جانی پہچانی ہوتی ہے، لہذا مشترک خاص سے باہر ہو جائے گا اور ماتن کی عبارت "معلوم" میں دوسرا احتمال یعنی معلوم البیان ہونا اعتراف کیا جائے تو خاص کی تعریف سے مشترک

نہیں نکلے گا، صفت یہ ہوگی کہ خاص کے معنی معلوم و متعارف معنی جس طرح لفظ سے ظہور اور بیان کے ساتھ نمودار ہوتے ہیں یعنی خاص کے وضعی معلوم و متعارف معنی جس طرح لفظ سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں ٹھیک اسی طرح مشترک کے وضعی معلوم و متعارف معنی لفظ ہی سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں، جب دونوں یعنی خاص اور مشترک کے وضعی یعنی موضوع لہ معنی نیز معلوم و متعارف معنی لفظ ہی سے ظاہر ہوتے ہیں تو دونوں میں ایک طرح کی شرکت ہوگئی اندریں صورت عبارت مشترک خاص سے ہرگز نہیں نکلے گا البتہ اس صورت میں علی الانفراد عبارت کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے نکل جائیگا اس لئے کہ الانفراد کا مفہوم و مطلب اس وقت جبکہ معلوم ہی اور اس میں خاص کے ساتھ مشترک شریک تھا اور معلوم کے ساتھ علی الانفراد کہا گیا یہ ہوگا کہ وضع شدہ معلوم و متعارف معنی کسی بھی فرد کی شرکت سے اور وہ وضع شدہ معلوم و متعارف معنی اپنے اندر کسی بھی دوسرے معنی کے شریک ہونے سے منفرد و ممتاز و مستثنیٰ رہے گا، یعنی وضع کئے گئے معلوم و متعارف اور بنائے ہوئے معنی میں تو کوئی دوسرا معنی شریک ہو سکے گا نہ ہی اس میں دوسرے افراد شامل ہو سکیں گے اس لئے کہ وہ وضعی معلوم معنی انفرادیت کے ساتھ خاص ہے اور انفراد تنہا ہونے اور کسی کی شرکت اور شمولیت قبول نہ کرنے کو کہتے ہیں، لہٰذا اب خاص سے مشترک بھی نکل جائے گا اور عام بھی اس لئے کہ مشترک کے اندر دوسرے معنوں سے انفراد یعنی انقطاع نہیں پایا جاتا بلکہ مشترک اسی کو کہتے ہیں جو دوسرے افراد میں پایا جاتا ہو یعنی اس کے اندر دوسرے معنی شریک ہو سکتے ہیں عام اس لئے نکلے گا کہ اس کے اندر دوسرے افراد کی نسبت سے انفراد یعنی عدم شمولیت پائی نہیں جاتی یعنی عام کے اندر دوسرے افراد بھی شامل ہوتے ہیں جیسے رجال اس میں ایک مرد زید جس طرح داخل تسلیم کیا جائے گا ٹھیک اسی طرح دنیا کے تمام مرد زید عمرو بکر بلکہ غیرہا بھی داخل ماننے پڑیں گے سارے رجال کے افراد ہیں رجال عام ہے اور دوسرے افراد کے شامل ہونے سے منفرد یعنی مانع نہیں ہے، اس بنا پر یہ بھی خاص سے باہر ہو جائے گا اس لئے کہ خاص افراد کے شامل ہونے سے بھی منفرد یعنی مانع ہے۔

وانما ذکر اللفظ ههنا الخ ماتن علیہ الرحمۃ نے تقسیموں کے تذکرے میں نظم استعمال کیا تھا موصوف نے آغاز کرتے ہوئے پہلی تقسیم میں فرمایا تھا الاول فی وجوہ النظم دوسری تقسیم میں فرمایا تھا والثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم تیسری تقسیم میں فرمایا تھا والثالث فی وجوہ استعمال ذلک النظم، چوتھی تقسیم میں فرمایا تھا والرابع فی وجوہ الوقوف علی المراد یعنی علی المراد بذلک النظم، اور پہلی تقسیم کی قسم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں اما الخاص فکل لفظ تو تقسیم کے تذکرے میں نظم اور اسی کی قسم بیان کرتے وقت لفظ استعمال کیا گیا، ماتن نے ایسا کیوں کیا۔ فاضل شارح رانما ذکرا و سے اس کی توجیہ پیش کرتے ہیں کہتے ہیں نظم سے اصل یعنی حقیقت میں لفظ اور عبارت مراد ہوتی ہے جب نظم سے لفظ عبارت مراد ہوتے

ہیں اور لفظ و عبارت ہی اصل ہیں لہٰذا قسم کے بیان میں نظم کے بدلے لفظ لانا اصل کے مطابق کہا جائے گا، یہ پہلی توجیہ تھی۔

قولہ لأن النظم الخ یہاں سے تقسیم کے اندر نظم لانے اور قسم میں لفظ کہنے کی دوسری توجیہ پیش کرتے ہیں کہتے ہیں خاص و عام مشترک اور مؤول ساری قسمیں عربیہ کے تمام استعمالات میں پائی جاتی ہیں اس لئے یہ تو ظاہر اور کھلی ہوئی بات تھی کہ یہ قسمیں صرف کتاب کے ساتھ مخصوص اور اسی سے مربوط قسمیں نہیں تھیں کیونکہ نظر سے عربی استعمالات میں پائی جانے اور صرف رب العزت کی کتاب کے ساتھ مختص نہ ہونے کی وجہ سے قسم بیان کرتے ہوئے نظم کے بدلے لفظ لایا گیا، لفظ لانے میں مرکزی حسب الل عربیہ کے تمام یعنی عام استعمالات تھے معلوم ہوا خاص کی یہ تعریف اس خاص کی تعریف ہے جو قرآن شریف میں پائے جانے کے ساتھ تمام عربی استعمالوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ کہ جیسے واضح ہو گیا کہ یہ تعریف ایسے خاص کی تعریف نہیں جو صرف اشرف کتاب کے ساتھ خاص ہو، عام استعمالات میں لفظ لایا کرتے ہیں نہ کہ نظم لہٰذا ماتن نے بھی لفظ ہی لائے نظم استعمال نہیں کیا۔

قولہ وإنما ذكر النظم الخ تقسیموں کے بیان میں نظم استعمال کرنے کی توجیہ کرتے ہیں فرماتے ہیں اصل یعنی لغت میں نظم کا ———— معنی ہے دھاگے میں موتی پرونا۔ یہ خوبصورت اور پاکیزہ ترین معنی تھا جس سے دل و دماغ میں قرآن کریم کی خوشبو اور اس کا شعور ہو جاتا قریب تھا اور قرآن کے ساتھ موزوں و مناسب ... بہترین بات شمار ہوگی ... خیرکم من تعلم القرآن وعلمہ سے اشارہ ملتا ہے، نظم کے استعمال میں ادب کا لحاظ روشن تھا اس لئے ماتن نے تقسیم کے بیان میں نظم استعمال کیا لفظ استعمال نہیں کیا۔ لغت میں لفظ کا معنی ہے پھینکنا، قرآن شریف کی تقدیس مد نظر رکھی جائے تب یہ استعمال بے ادبی محسوس ہوگی قرآن کے ساتھ بے ادبی سے گریز لفظ کے متقاضی تھا اس لئے لفظ کا استعمال ترک کر دیا گیا۔

قولہ وإنما قلنا مسمّى الخ خاص کی تعریف میں ماتن نے مسمّی استعمال کیا، اما الخاص فکل لفظ - عبارت گذر چکی ہے۔ کل کا معنی ہے سب۔ تمام ہے تمام ہر ایک کل ایسا اسم ہے جو متعدد افراد کا احاطہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے، واضح ہے کہ بالفرض بہت سارے جزء ہوں تو انہیں عام کرنے کے لئے بھی وضع کیا جانا ثابت کرتے ہیں جیسے پہلے تعریف میں کل آیا ہے، کل افراد کے احاطہ کیلئے وضع کیا گیا تھا اور تعریف ماہیت و حقیقت کی ہوتی ہے اس لئے تعریف میں شرط ٹھہرایا گیا کہ وہ تعریف کردہ تمام افراد میں سے ہر ہر فرد کا احاطہ کئے ہوئے ہو، تعریف اس وقت تک تعریف کئے ہوئے تمام افراد میں سے ہر ہر فرد کا احاطہ نہیں کر سکے گی جب تک تعریف میں حقیقت و ماہیت نہ ہو مثال سے سمجھئے انسان کی تعریف کی جائے الانسان حیوان ناطق انسان حیوان ناطق ہے، حیوانیت اور نطق حقیقت و ماہیت ہے اس لئے یہ تعریف انسان کے ہر ہر فرد زید، عمرو، بکر وغیرہم کا احاطہ کئے ہوئے ہوگی یعنی انسان کے تمام افراد مذکورہ تعریف میں سما اور سمٹ جائیں گے، اگر انسان کی تعریف کی جائے

الانسان حیوان ناطق انسان تمام کا تمام حیوان ناطق ہے یا انسان سب حیوان ناطق ہے بعد ازاں انسان کا ایک فرد زید یا عمرو یا بکر لیا جائے تو زید یا عمرو یا بکر بلا شبہ انسان کے افراد کے چند فرد ہیں لیکن سب کا سب حیوان ناطق زید یا عمرو ہو یا بکر ہونا ممکن ہے لہٰذا انسان تمام کا تمام حیوان ناطق ہے زید کے لئے یا انسان کے کسی اور فرد کیلئے درست نہیں ہو جائے گی اس لئے کہ زید یا کوئی اور انسانی فرد اس میں شک نہیں کہ انسان ہے لیکن سب کا سب حیوان ناطق نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ کل جو متعدد افراد کا احاطہ کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے اس کو تعریف میں لایا جائے گا تو تعریف کی شرط فوت ہو جائے گی تعریف کی شرط یہ تھی کہ وہ تعریف کردہ ہر فرد کے لئے صحیح ثابت ہو سکے۔ تعریف مذکورہ شان سے جب ہی صحیح ثابت ہوگی جب تعریف ماہیت کی کی جائے گی افراد کی نہیں اور کل افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے، افراد کی ماہیت بیان کرنے کے لئے اس کی وضع نہیں ہوئی اسی لئے منطقی علماء فرماتے ہیں تعریف میں کل لانا تعریف کے مزاج اور تقاضے کے خلاف ہے۔ شارح علام فاضل جونپوری خاص کی تعریف میں کل لانے کی توجیہ کرتے ہیں کہ ہم نے مانا تعریفات میں کل کا استعمال راست نہ ہو لیکن یہاں خاص کی تعریف میں یا اصولی علماء کی تعریفوں میں کل لانے کا مقصد یہ ہے کہ تعریف کے افراد یعنی مانع ہونے اور جامع ہونے کو اچھی طرح واضح کیا جائے اور تعریف کا جامع مانع ہونا کھل کر آ گیا ہے اصول فقہ میں تعریف جامع مانع کی وقت ہو سکتی ہے جب کل کا استعمال کیا جائے کل سے صرف نظر کیا جائے، تو وہ حاصل نہیں ہو رہا تھا یعنی جامع و مانع ہونا حصول مقصد کے پیش نظر کل کو لایا گیا ہمارا مقصد تعریف کو جامع و مانع بنانا تھا، یہ مقصد کل سے حاصل ہو رہا ہے، کل کا تعریف میں لانا اگرچہ معیوب بتلاتے ہیں پھر بھی ہم نے اپنا مقصد پورا کیا ہے، اصولی علماء کے مقاصد منطقیوں کے مقاصد سے کیا تعلق دونوں کے مقاصد جدا جدا ہیں تو اصطلاحیں بھی الگ ہوں گی اس میں عیب جوئی کی اجازت نہیں دی جائے گی۔

وَهُوَ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ تَقْسِيْمٌ لِلْخَاصِّ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيْفِهٖ اَیِ الْخُصُوْصُ الَّذِیْ يُفْهَمُ فِیْ ضِمْنِ الْخَاصِّ اِمَّا اَنْ يَّكُوْنَ خُصُوْصَ الْجِنْسِ بِاَنْ يَّكُوْنَ جِنْسًا خَاصًّا بِحَسَبِ الْمَعْنٰى وَاِنْ كَانَ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مُتَعَدِّدًا اَوْ خُصُوْصَ النَّوْعِ عَلٰى هٰذَا التَّرْتِيْبِ اَوْ خُصُوْصَ الْعَيْنِ اَیِ الشَّخْصِ الْمُعَيَّنِ وَهٰذَا التَّقْسِيْمُ لِلْخَاصِّ وَالْجِنْسُ عِنْدَهُمْ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّیٍّ مَقُوْلٍ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمَنْطِقِيُّوْنَ وَالنَّوْعُ عِنْدَهُمْ كُلِّیٌّ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُتَّفِقِيْنَ بِالْاَغْرَاضِ دُوْنَ الْحَقَائِقِ كَمَا هُوَ رَاْیُ

المنطقيين فهم إنما يبحثون عن الأغراض دون الحقائق فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الأمثلة التي ذكرها بقوله كإنسان ورجل وزيد فالإنسان نظير خاص الجنس فإنه مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض فإن تحته رجل وامرأة والغرض من خلقة الرجل هو كونه نبيا وإماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والأعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فإنه مقول على كثيرين متفقين بالأغراض لأن أفراد الرجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فإنه شخص معين لا يحتمل الشركة إلا بحسب الأوضاع.

ترجمہ وهو إما أن يكون خصوص الجنس أو خصوص النوع أو خصوص العين اور خاص یا خصوص الجنس ہوگا یا خصوص النوع ہوگا یا خصوص العین ہوگا۔ یہاں پر خاص کی تقسیم کا بیان ہے پہلے اس کی تعریف بیان کر چکے ہیں یعنی وہ خصوص جو خاص کے ضمن میں مفہوم ہوتا ہے یا تو خصوص الجنس ہوگا ایں طور کہ اس کی جنس خاص ہوگا باعتبار معنی کے اگرچہ مصداق جن پر جنس صادق آتی ہے متعدد ہوں یا خصوص النوع ہوگا اسی طریقہ پر کہ یا خصوص العین یعنی شخص معین ہوگا یہ اخص الخاص ہے۔

اور علماء اصول کے یہاں جنس نام ہے اس کلی کا جو کثیرین مختلفین بالاغراض پر بولی جائے نہ کہ مختلفین بالحقائق پر جیسا کہ اہل منطق کا مذہب ہے، اسی طرح نوع ان کے نزدیک وہ کلی ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر بولی جائے متفقین بالحقائق پر نہیں جیسا کہ اہل منطق کی رائے ہے۔ پس علمائے اصول اغراض سے بحث کرتے ہیں حقائق سے بحث نہیں کرتے پس ممکن ہے کہ کوئی منطقیوں کے نزدیک نوع ہو مگر فقہاء کے نزدیک وہ جنس ہو جیسے مصنف کی بیان کردہ مثالوں سے ظاہر ہوتا ہے۔

کانسان ورجل وزید۔ جیسے انسان مرد زید، انسان خاص جنس کی مثال ہے کیونکہ انسان ایسے کثیر افراد پر بولا جاتا ہے جن کی اغراض مختلف ہوتی ہیں اس لئے کہ انسان کے تحت مرد اور عورت ہیں مرد کی تخلیق سے غرض یہ ہے کہ وہ نبی، امام، شاہد فی الحدود والقصاص ہو، جمعہ اور عیدین کا قائم کرنے والا ہو وغیرہ، اور عورت کی پیدائش سے غرض یہ ہے کہ وہ مرد کے لئے فراش کا کام دے، بچہ پیدا کرے، گھریلو ضروریات کی تدبیر کرے وغیرہ۔ مصنف نے دوسری مثال رجل کی دی ہے، رجل خاص النوع کی مثال ہے اس لئے کہ وہ ایسے کثیرین پر محمول ہوتا ہے جن کی اغراض ایک ہیں اس لئے کہ افراد رجال غرض میں سب متفق ہوتے ہیں اور زید خاص العین کی مثال ہے کیونکہ ایک متعین شخص ہے جو شرکت کا احتمال نہیں رکھتا ہاں متعدد وضع اگر ہوں تو زید مختلف آدمیوں کا نام

ہوسکتا ہے۔

بیان لغت اَلْعَیْنُ متعین اور خاص کہتے ہیں اَغْرَبَ عَنِ الْحَقِّ بِحُجَّتِہٖ خاص طور پر اپنے حق کو ظاہر کیا۔ خاص۔ تعیین یعنی خاص اختصاص جو خاص کی قسموں میں سب سے زیادہ خاص اور منفرد ہو۔ ضِمْنٌ کسی چیز کے اندر کا حصہ، اندرون۔ اَلطَّرِیْقَۃُ طریقہ، منہج، طرز، ڈھنگ۔ اَلْبَحْثُ عَنْ شَیْءٍ (ف) تفتیش اور تحقیق کرنا۔ اَلْاَغْرَاضُ (و) اَلْغَرَضُ مقصد، نشانہ۔ حَقَائِقُ (و) حَقِیْقَۃٌ کسی چیز کی اصل، شئی کا منتہیٰ، جس چیز کی حمایت ضروری اور واجب ہو اسے بھی حقیقت کہتے ہیں حِمَایَۃُ الْحَقِیْقَۃِ اسی چیز کی حفاظت جس کا دفاع ضروری تھا خَلْقَۃٌ پیدا کرنا، عدم سے وجود میں لانا (ن) اِقَامَۃُ الشَّیْءِ کسی چیز کو قائم و دائم رکھنا، نافذ کرنا۔ اَعْیَادٌ جمع عید، اس دن کو کہتے ہیں جس میں کسی بڑی شخصیت یا اہمیت کے حامل دن کی یاد منائی جائے، عید کو عید اس لئے کہتے ہیں کہ وہ ہر سال لوٹ کر آتی ہے، عید کی جمع قانونًا اعواد آتی ہے لیکن عُوْدٌ بمعنی لکڑی کی جمع سے امتیاز کرنے کے لئے اعیاد آتی ہے، بار بار آنے والے مرض یا لوٹتے رہنے والے غم کو بھی عید کہتے ہیں اَلْجُمُعَۃُ جمعہ کا دن اسے الیوم الجامع بھی کہتے ہیں مُسْتَفْرَشَۃٌ جسے فرش بنایا جائے اِیْلَادٌ یا تولید الاولاد یعنی بچہ جننا۔ تَدْبِیْرٌ تَدَبَّرَ سے مشتق کسی بات میں غور و فکر کرنا، نتیجے کے سلسلے میں سوچنا اور اس کا نظم و نسق کرنا یا انتظامی امور سلیقہ مندی سے انجام دینا۔ حَوَائِجُ جمع (و) حَاجَۃٌ ضرورت، حوائج البیت گھر کی ضروریات، گھریلو کام کاج، گویا انسانی زندگی کی گھریلو ضروریات کی بات پوری کرنے والا ہے، اس میں ذمہ دارانہ کردار مرد کے حق میں جاتا ہے، البتہ نظم و نسق اور انجام دہی کے فرائض عورت کے حیاتی حاجات میں داخل ہیں۔

تشریح عبارت تقسیم خاص: مصنف علیہ الرحمہ نے خاص کی تعریف کے بعد اس کی قسموں کے بیان کا آغاز فرمایا، شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ماتن کی عبارت وھو اما ان یکون میں ہو ضمیر مضاف مقدر کا مرجع خصوص ہے خصوص کی خاص کے اندر پایا گیا جس کی تعریف میں ماتن نے واما الخاص فکل لفظ عبارت استعمال کی تھی ہو ضمیر خاص کے اندر پائے جانے والے خصوص کی طرف لوٹے گی۔ خصوص جس کا معنی منفرد اور تنہا ہونا ہے تین قسموں میں بٹا ہوا ہے (۱) خصوص الجنس (۲) خصوص النوع (۳) خصوص العین۔ انہیں خاص الجنس، خاص الفرد بھی کہتے ہیں، خصوص الجنس خاص کی وہ قسم کہلاتی ہے جو ہو تو جنس مگر اس کی جنس خاص ہو یعنی جب معنی کا تجسس کیا جائے تو جنس کا معنی ایک ہو معنی کی یکتائی اور انفرادیت ہی کی وجہ سے اس کو خصوص الجنس یا خصوص جنسی کہتے ہیں چونکہ جنس کا معنی ایک ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جسے ہم جنس کہہ رہے ہیں ایک ہی مدلول کی نشاندہی کرتا ہے، اس کا مدلول و مفہوم تو ایک ہوتا ہے اگر اس تنہا مفہوم اور اکیلے مدلول کے خارج میں بہت سارے افراد پائے جاتے ہیں یعنی یہ تنہا مفہوم اور اکیلا مدلول خارج میں پائے جانے والے کئی کئی افراد پر صادق آجائے تو اس کے خاص ہونے میں کوئی فرق نہیں آئے گا اس لئے کہ وہ جنسی لفظ جس تنہا

مدلول اور اکیلے مفہوم پر دلالت کرتا ہے وہ وضع کیا ہوا ایک معین ومعلوم معنی کا ہے۔ لہٰذا خاص ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہ جاتی لیکن تنہا مدلول پر دلالت کرنے والے لفظ یعنی ایک معین ومعلوم معنی کے لئے وضع کئے گئے لفظ کے خارج میں اور مصدق اور افراد پائے جاتے ہیں۔ اس لئے اس کو مطلق خاص نہیں کہیں گے بلکہ اضافی خاص کہیں گے چنانچہ جنسی معنی کا حامل لفظ ایک تنہا معنی بتلانے کی وجہ سے اضافی نظر سے خصوص الجنس کہلانے لگا۔ اسی کو خاص الجنس خاص جنسی اور تخصیص الجنس بھی کہتے ہیں۔ خصوص النوع خاص کی دوسری قسم کہلاتی ہے جو ہوتی تو نوع ہے مگر اس کی نوع خاص ہوتی ہے یعنی جب معنی کا تجسس اور تفحص کیا جائے تو نوع کا معنی ایک ہو معنی کی اکائی اور انفرادیت ہی کی وجہ سے اس کو خصوص النوع یا خصوص نوعی کہتے ہیں۔ چونکہ نوع کا معنی ایک ہوتا ہے یعنی وہ لفظ جسے ہم نوع کہہ رہے ہیں وہ ایک ہی مدلول کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس کا مدلول ومفہوم تو ایک ہوتا ہے اگر اس تنہا مفہوم اور اکہرے مدلول کے خارج میں بہت سارے افراد پائے جاتے ہیں یعنی یہ تنہا مفہوم اور اکیلا مدلول خارج میں پائے جانے والے کئی کئی افراد پر صادق آتا ہے تو اس کے خاص ہونے میں کوئی فرق نہیں آئے گا اسلئے کہ وہ نوعی لفظ جس تنہا مدلول اور اکیلے مفہوم پر دلالت کرتا ہے وہ وضع کیا ہوا ایک معین ومعلوم معنی ہے۔ لہٰذا خاص ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہ جاتی۔ لیکن تنہا مدلول پر دلالت کرنے والے لفظ یعنی ایک معین ومعلوم معنی کے لئے وضع کئے گئے لفظ کے خارج میں اور مصداق وافراد پائے جاتے ہیں اس لئے اس کو مطلق خاص نہیں کہیں گے۔ چنانچہ نوعی معنی کا حامل لفظ ایک تنہا معنی بتلانے کی وجہ سے اضافی نظر سے خصوص النوع کہلانے لگا۔ اس کو خاص النوع خاص نوعی اور تخصیص النوع اور خاص بالنوع بھی کہتے ہیں۔ خصوص العین خاص کی وہ قسم کہلاتی ہے جو تشخص حیثیت سے متعین ہو یعنی اس کے اندر خصوص الجنس اور خصوص النوع سے زیادہ تو اس خصوص ظاہر ہو رہا ہو۔ یہ تشخص خصوص اس قدر گہرا ہو کہ اس کے اندر کسی کی شرکت کا وہم بھی ممتنع اور محال ہو ایسے متشخص خصوص کے حامل لفظ کو خصوص العین کہتے ہیں۔ اسی کو خاص العین، خاص عینی، تخصیص العین، تخصیص الفرد، خاص بالعین خاص بالفرد بھی کہتے ہیں۔ اس کو اخص الخاص کہا جاتا ہے یعنی خصوص کی ایک نمایاں توانائی کا حامل لفظ ہو اور خاصوں سے فائق اور ان میں قدم بارز ہو۔

والجنس: شارح علام نے اصولی علماء اور منطقیوں کے اصطلاحی اختلاف کو واضح کیا ہے فرماتے ہیں جنس اور نوع کی تعریف میں دونوں کی رائیں الگ الگ ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے مقصد الگ الگ ہیں۔ اصولی علماء اغراض اور مقاصد سے بحث کرتے ہیں جبکہ منطقی حقیقتوں سے بحث کرتے ہیں۔ اصولی علماء کے ہاں جنس: وہ کلی مفہوم ہے جو الگ الگ غرض ومقصد رکھنے والے بہت سارے افراد کے لئے استعمال کیا جائے۔ نوع: وہ کلی مفہوم ہے جو ایک جیسی غرض اور ایک ہی طرح کے مقصد رکھنے والے بہت سارے افراد کے لئے استعمال کیا جائے۔ منطقیوں کے ہاں جنس وہ کلی کہلاتی ہے جو جیسے

بلا دليل فيكون محكما كما يقال جاءني زيد زيد وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار فعلقه. وبيان التبديل يحتمله الخاص ايضا.

ترجمہ ولما فرغ المصنف۔ مصنف جب خاص کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فارغ ہوئے تو اس کے حکم کا بیان کرتے ہیں فرمایا۔

وحکمه ان يتناول المخصوص قطعا الخ اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے یعنی خاص کا وہ اثر جو اس پر مرتب ہوتا ہے کہ وہ اپنے مخصوص کو کہ اس کا مدلول ہے قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس طور پر کہ غیر کے احتمال کو منقطع کر دیتا ہے چنانچہ ہم نے زید عالم کہا تو اس میں زید اس طرح پر خاص ہے کہ غیر کا ایسا احتمال نہیں رکھتا ہے اور دونوں اپنے معانی کو قطعی طور پر شامل ہیں پس مجموعہ کلام، زید عالم، سے زید پر عالم کا قطعی حکم اس طریقہ سے ثابت ہو گیا۔

ولا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه الخ دوسرا یہ کہ وہ بذات خود واضح ہوتا ہے کسی طرح کی وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا، یہ حکم ثانی ہے پہلے حکم کو تقویت دیتا ہے، گویا یہ دونوں ایک ہی حکم ہیں البتہ فرق اتنا ہے کہ اول حکم بیان مذہب کے لئے اور دوسرا مقابل کے قول کے رد کے لئے ہے اور آنے والی تفریعات کی تمہید ہے، یعنی خاص بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا اس لئے کہ وہ بین بنفسہ ہوتا ہے لہذا وہ مجمل کا مقابل ہے اس لئے کہ وہ مجمل کے بیان اور اس کی تفسیر کا محتاج ہوتا ہے۔ اور بہر حال بیان تقریر و تغیر تو خاص اس کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ یہ قطعیت کے منافی نہیں ہے کیونکہ بیان تقریر بلا دلیل احتمال کو زائل کرتا ہے پس وہ محکم ہو جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے جاءنی زید زید، اس مثال میں دوسرا زید بیان تقریر ہے جس نے تکرار سے زید کے علاوہ کی نفی کر دی اس لئے زید کی حیثیت محکم ہو گئی۔ اور بیان تغیر کا احتمال ہر کلام رکھتا ہے قطعی ہو یا ظنی جیسے کہا جاتا ہے انت طالق ان دخلت الدار، اسی طرح خاص بیان تبدیل کا احتمال رکھتا ہے۔

بیان لغت تناول لینا۔ قطعا دو معنی میں استعمال ہوتا ہے، علی الاطلاق دوسرے کے احتمال کا انکار کرنا کسی استثناء کے بغیر غیر کے احتمال کی نفی یا غیر کے احتمال کی ناشی عن دلیل قید سے نفی کرنا کہ وہ احتمال دلیل کی روشنی میں پیدا ہوا تھا۔ قطعا کا دوسرا مفہوم پہلے سے عام ہے، یہاں قطعا کا عام معنی تسلیم کیا جائے گا۔ اسی بنا پر ہم کہیں گے کہ قرینہ واضح ہوئے بغیر مجاز کا احتمال ایسا احتمال نہیں ہے جو دلیل کی رہبری میں پیدا ہوا ہو، بس مذکورہ شان کا مجازی احتمال قطعیت کو ختم نہیں کر سکے گا۔ نشأ (ف) نشوءً (ک)، نشأ و نشوءا و نشأة و نشاءة پیدا ہونا۔ ناشی پیدا ہونے والا، ناشیا کے بعد مصدر لاتے اور یوں کہتے ناشیا عن دلیل دلیل کی روشنی میں پیدا ہونے والا۔

خاص کے بیان قبول نہ کرنے کے سلسلے میں تین فروعی باتوں کو ذکر کروں گا۔ لا یحتمل البیان کیونکہ یہ مذکورہ بالا فروعی باتیں لانے کے لئے راستہ ہموار کرے گا۔

ای لا یحتمل الخاص بیان التفسیر الخ ماتن کی عبارت لا یحتمل البیان میں البیان کا الف لام مضاف الیہ التفسیر کے بدلے لایا گیا۔ مطلب یہ ہوا کہ ماتن نے البیان سے بیان تفسیر اور ماسوا اس کے دوسرے بیان مراد لئے ہیں۔ شارح فرما رہے ہیں خاص بذات خود روشن ہوتا ہے اس کی مراد ظاہر و عیاں ہوتی ہے خاص کی مراد ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس تفصیل کی روشنی میں خاص مجمل کا مدمقابل ثابت ہوا۔ وجہ یہ ہے کہ مجمل اپنی مراد کے ظاہر ہونے اجمال و ابہام ختم کرنے والے کی وضاحت اور تفسیر کا محتاج رہتا ہے یعنی مجمل کی مراد واضح نہ ہو تو اسے واضح کرنے کو بیان تفسیر کہتے ہیں۔ ثابت ہو چکا مجمل بیان تفسیر کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ اس کی مراد واضح نہیں ہوتی بس جو مجمل کا مقابل ہے وہ اسی وقت اس کا مقابل و معارض کہلا سکے گا جب اس کی مراد واضح ہو اور وہ بیان تفسیر کی احتیاج نہ رکھتا ہو معلوم ہے کہ خاص مجمل کا مقابل و معارض ہے لہٰذا خاص بیان تفسیر کا احتمال و امکان نہیں رکھے گا کیونکہ اس کی مراد خود واضح ہے۔

وانما یحتمل بیان التقریر۔ شارح یہاں سے دوسرے بیانوں دوسرے لفظوں میں وضاحتوں کی تفصیل پیش کر رہے ہیں جنہیں خاص قبول کر لیتا ہے وہ تین ہیں۔ ایک بیان تقریر ہے دوسرا بیان تغییر ہے تیسرا بیان تبدیل ہے۔ خاص کے اندر احتمال و امکان اور گنجائش پائی جائے گی کہ وہ مذکورہ بیانات میں سے کسی ایک بیان یعنی وضاحت کو قبول کر لے، جس کلمہ کلام کا معنی ظاہر ہو لیکن اس میں مجاز یا خصوص کا بھی احتمال ہو اس کی تاکید اس طرح سے کی جائے کہ مجاز یا خصوص کوئی بھی احتمال باقی نہ رہ جائے ایسی تاکید کرنے کو بیان تقریر کہتے ہیں۔ جس کے ذریعہ لفظ کے ظاہری معنی میں تغیر آ جائے اسے بیان تغییر کہا جائے گا۔ تقریر ہو یا تغییر خاص کے اندر دونوں قسم کے بیان جاری ہونے کا امکان پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں بیان خاص کے قطعی ہونے کے منافی نہیں ہیں۔ اس لئے خاص کے اندر ان کے جاری ہونے سے کوئی کوتاہی نمودار نہیں ہوتی۔ بیان تقریر کی خوبی تو یہ ہے کہ وہ دلائل کے عدم احتمال کو ختم کر کے مفہوم میں اور تاکید و پختگی پیدا کر دیتا ہے۔ لہٰذا بیان تقریر کو خاص کو استحکام و توانائی دینے والا ہوا مثلاً کہا جائے جاءنی زید میرے پاس زید آیا یہ خاص کلام ہے۔ اس سے زید کا آنا معلوم ہوا اور یہ کلام یعنی زید آیا قطعی واضح ہے کسی قسم کے بیان اور وضاحت کی احتیاج نہیں رکھتا۔ لیکن اسی کو اگر یوں کہیں جاءنی زید زید میرے پاس زید آیا زید۔ اس سے معلوم ہوا زید کے قطعی آنے کی خبر بہت پختہ اور مستحکم تھی زید ہی آیا۔ دوسرا زید پہلے زید کی تاکید اور اس میں استحکام پیدا کرتا ہے۔ یہ تاکید خاص کی تقویت بخشتی ہے۔ اور بیان تغییر کی حالت یہ ہے کہ ہر طرح کے کلام میں احتمال پایا جائے گا کہ

وہ بیان تغییر کو قبول کرے، کلام چاہے قطعی ہو چاہے ظنی ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کے ظاہر ہونے والے معنی میں جس سے بھی تغیر آجائے اسی کو بیان تغییر کہتے ہیں یہ تغیر ہر طرح کے کلام میں رونما ہوگا، ہر قسم کا کلام امکان واحتمال رکھے گا کہ اس میں تغیر کیا جانا بعید نہیں مثلاً کہا جائے انت طالق تمہیں طلاق ہے یہ کلام خاص ہے، اس کا حکم قطعی ہے ہر حال میں طلاق پڑے گی لیکن متکلم کوئی بیان دے جو خاص سے ظاہر ہونے والے قطعی معنی ومفہوم کو متغیر کردے اور بدل ڈالے تو کرسکتا ہے مثلاً یوں کہے انت طالق ان دخلت الدار اگر تم گھر میں گئیں تو تمہیں طلاق ہے۔ تمہیں طلاق ہے۔ قطعی اور یقینی بات کو ان اگر تم گھر میں گئیں پر معلق کرکے بدل دیا یعنی جو طلاق، تمہیں طلاق ہے۔ سے تنجیزاً یعنی فوراً پڑجاتی اس میں تغیر ہوگیا، اب وہ فوراً نہیں پڑے گی بلکہ بیان کی معرفت گھر میں داخل ہونگی تب پڑے گی، بیان تبدیل کا اصطلاحی نام نسخ ہے، امام فخر الاسلام علی بن محمد نے فرمایا، معنوی لحاظ سے تبدیل نسخ کا ترجمہ ہے جیسے اللہ رب العزت کا فرمان واذا بدلنا آیۃ مکان آیۃ، دراسی مناسبت سے نسخ کا نام تبدیل رکھا گیا۔ تبدیل کا معنی ہے ایک چیز زوال پذیر ہوکر منتہی ہوجائے اور دوسری چیز اس کی جگہ لے لے۔

اس تفصیل کی روشنی میں خاص تبدیل والے بیان یعنی بیان نسخ کا احتمال رکھے گا۔ یہ ممکن ہے خاص کے ذریعہ سمجھ میں آنے والا مفہوم ومعنی جو قطعی ویقینی ہے اس میں تغیر کئے بغیر روک دیا جائے اور اس کی جگہ دوسرا مفہوم ومعنی متعین کردیا جائے، جیسے اسلام کے ابتدائی سالوں میں کافروں سے قتال وجہاد ترک رکھا گیا مگر جب اسلام اپنے قدموں پر کھڑا ہوگیا تو قتال وجہاد اور جنگ و ضرب کا حکم دیا گیا، قتال وجنگ کا ترک منسوخ ہوکر قتال وجنگ کرنے کا حکم دیا گیا۔

فَلَا يَجُوْزُ إِلْحَاقُ التَّعْدِيْلِ بِأَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ شُرُوْعٌ فِيْ تَفْرِيْعَاتٍ مُخْتَلَفٍ فِيْهَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ عَلٰى مَا ذُكِرَ مِنْ حُكْمِ الْخَاصِّ يَعْنِيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ لَا يَجُوْزُ إِلْحَاقُ تَعْدِيْلِ الْأَرْكَانِ وَهُوَ الطُّمَأْنِيْنَةُ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَالْقَوْمَةُ بَعْدَ الرُّكُوْعِ وَالْجَلْسَةُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ بِأَمْرِ الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا عَلٰى سَبِيْلِ الْفَرْضِ كَمَا قَالَهٗ بِهٖ أَبُوْ يُوْسُفَ وَالشَّافِعِيُّ وَبَيَانُهٗ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ تَعْدِيْلُ الْأَرْكَانِ فِي الرُّكُوْعِ وَالسُّجُوْدِ فَرْضٌ لِحَدِيْثِ الْأَعْرَابِيِّ خَفَّفَ فِي الصَّلٰوةِ فَقَالَ لَهٗ قُمْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ هٰكَذَا قَالَهٗ ثَلٰثًا وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّ قَوْلَهٗ تَعَالٰى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا خَاصٌّ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ لِأَنَّ الرُّكُوْعَ هُوَ الْاِنْحِنَاءُ عَنِ الْقِيَامِ وَالسُّجُوْدُ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ،

اور مخالفت کرنا محفوظ رہا۔ سجدہ و قیام پر نظر رکھنا ینبغی اثر نہ ہو تو ان ہونا مرادی معنی مزید کی ہوا۔

تشریح عبارات

ولا یجوز ... قاعدہ کا حکم دیا گیا تھا کہ خبر واحد اور نص کتاب کی وجہ سے اس کا محتاج نہیں رہتا کہ اس کی وضاحت کی جائے۔ لیکن مخالف کا کہنا تھا کہ خاص وضاحت اور بیان قبول کرنے والا ہے اس لئے گنجائش رکھتا ہے کہ اس میں بیان کا امکان پایا جاتا ہے۔ اسی ضابطے کی بات چند فرعیں بیان کر رہے ہیں ان میں ہمارا اور شوافع کا مسلک الگ الگ ہے۔ ہم احناف کہتے ہیں اللہ رب العزت نے فرمایا واركعوا واسجدوا تم رکوع اور سجدہ کرو یہاں مطلقاً رکوع اور سجدہ کا حکم دیا گیا۔ رکوع اور سجدہ خاص ہیں ان کے معانی کھلے ہوئے ہیں لہذا احناف کے یہاں فقط رکوع اور سجدہ کرنے سے فرض پورا ہوجائے گا۔ اس کی وضاحت اور بیان میں یہ کہنا کہ رکوع اور سجدہ میں اطمینان لانا فرض ہے جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً رکوع کے بعد کھڑے ہونے اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں اطمینان وسکون کو فرض کہنا درست نہیں ہوگا۔ مگر حضرات امام ابو یوسف اور ہمارے مخالف امام شافعیؒ نے نماز کے رکنوں میں اطمینان اور سکون لانا فرض قرار دیا ہے۔ تفصیل یوں پیش کی جاتی ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں ایک حدیث بدوی صحابی سے مروی ہے جس کی روشنی میں رکوع اور سجدے میں اطمینان وسکون فرض قرار دیا گیا۔ ابوہریرہؓ سے نقل کیا گیا ایک صاحب مسجد میں آئے اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے ایک گوشے میں تشریف فرما تھے۔ ان صاحب نے نماز ادا کیا بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام عرض کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وعلیک السلام، آپ واپس جائیے۔ نماز پھر سے ادا کیجئے اس لئے کہ آپ نے نماز پڑھی ہی نہیں۔ وہ صاحب واپس مڑے نماز پڑھنے کے بعد حاضر خدمت ہوئے سلام عرض کیا آپ نے وعلیک السلام کے بعد فرمایا آپ واپس ہوجئے دوبارہ نماز ادا کیجئے کیونکہ آپ نے نماز ادا ہی کہاں کی۔ ان صاحب نے دوسری مرتبہ یا تیسری مرتبہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا اللہ کے رسول آپ مجھے بتلا دیجئے میں نماز کیسے ادا کروں۔ اس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا حدیث کے الفاظ یہ ہیں: اذا قمت الى الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم افعل ذلك في صلاتك كلها۔ جب تم نماز پڑھنے چلو تو اچھی طرح وضو کرو۔ اس کے بعد قبلہ کی طرف رخ کرو، بعد ازاں تکبیر اللہ اکبر کہو۔ جب نماز میں داخل ہوچکے تو قرآن سے جتنا آسان ہو پڑھ لو، پھر رکوع میں چلے جاؤ رکوع خوب اطمینان وسکون سے کرو۔ پھر کھڑے ہو تو بالکل سیدھے کھڑے ہوجاؤ اس کے

واجب مانے گئے۔

وَيَبْطُلُ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَالتَّرْتِيْبِ وَالتَّسْمِيَةِ وَالنِّيَّةِ فِيْ آيَةِ الْوُضُوْءِ هٰذَا تَفْرِيْعٌ ثَانٍ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ فَلَا يَجُوْزُ يَعْنِيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَيَبْطُلُ شَرْطُ الْوَلَاءِ كَمَا شَرَطَهٗ مَالِكٌ وَشَرْطُ التَّرْتِيْبِ وَالنِّيَّةِ كَمَا شَرَطَهُمَا الشَّافِعِيُّ وَشَرْطُ التَّسْمِيَةِ كَمَا شَرَطَهٗ أَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ فِيْ آيَةِ الْوُضُوْءِ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ الْآيَةَ وَبَيَانُ ذٰلِكَ أَنَّ مَالِكًا يَقُوْلُ إِنَّ الْوَلَاءَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوْءِ وَهُوَ أَنْ يَغْسِلَ أَعْضَاءَهٗ فِي الْوُضُوْءِ مُتَتَابِعًا مُتَوَالِيًا بِحَيْثُ لَمْ يَجِفَّ الْعُضْوُ الْأَوَّلُ لِمُوَاظَبَةِ النَّبِيِّ وَأَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ يَقُوْلُوْنَ إِنَّ التَّسْمِيَةَ فَرْضٌ فِي الْوُضُوْءِ لِقَوْلِهٖ لَا وُضُوْءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ وَالشَّافِعِيُّ يَقُوْلُ إِنَّ التَّرْتِيْبَ وَالنِّيَّةَ فِي الْوُضُوْءِ فَرْضٌ لِقَوْلِهٖ لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ امْرِئٍ حَتّٰى يَضَعَ الطَّهُوْرَ فِيْ مَوَاضِعِهٖ فَيَغْسِلَ وَجْهَهٗ ثُمَّ يَدَيْهِ الْحَدِيْثَ وَلِقَوْلِهٖ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَالْوُضُوْءُ عَمَلٌ فَلَا يَصِحُّ بِدُوْنِ النِّيَّةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى أَمَرَ فِي الْوُضُوْءِ بِالْغَسْلِ وَالْمَسْحِ وَهُمَا خَاصَّانِ وُضِعَا لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْإِسَالَةُ وَالْإِصَابَةُ فَاشْتِرَاطُ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ كَمَا شَرَطَهَا الْمُخَالِفُوْنَ لَا يَكُوْنُ بَيَانًا لِلْخَاصِّ لِكَوْنِهٖ بَيِّنًا بِنَفْسِهٖ فَلَا يَكُوْنُ إِلَّا نَسْخًا وَهُوَ لَا يَصِحُّ بِخَبَرِ الْآحَادِ غَايَتُهٗ أَنْ تُرَاعٰى مَنْزِلَةُ كُلِّ وَاجِبٍ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُوْنُ فَرْضًا وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَنْبَغِيْ أَنْ يَكُوْنَ وَاجِبًا كَمَا فِي الصَّلٰوةِ لٰكِنْ لَا وَاجِبَ فِي الْوُضُوْءِ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَالْفَرْضِ فِيْ حَقِّ الْعَمَلِ وَهُوَ لَا يَلِيْقُ إِلَّا بِالْعِبَادَاتِ الْمَقْصُوْدَةِ فَنَزَلْنَا عَنِ الْوُجُوْبِ إِلَى السُّنِّيَّةِ وَقُلْنَا بِسُنِّيَّةِ هٰذِهِ الْأَشْيَاءِ فِي الْوُضُوْءِ۔

ترجمہ ویبطل شرط الولاء والترتیب والتسمیۃ فی آیۃ الوضوء۔ اور وضو کی آیت میں ترتیب تسمیہ اور نیت کی شرط باطل ہے، یہ دوسری تفریع ہے اور فلا یجوز پر معطوف ہے۔ جب کہ خاص کو بیان احتمال نہیں رکھتا اور ولاء (پے درپے اعضاء وضو کو دھونا) کی شرط باطل ہے جیسا کہ امام مالکؒ نے اس کی شرط کی ہے اور ترتیب اور نیت کی شرط جیسا کہ امام شافعیؒ نے کی ہے باطل ہے اور تسمیہ بسم

اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا، کی قید بھی باطل ہے جیسا کہ اصحاب ظواہر نے وضو کی آیت میں لگائی ہے۔ یہ باطل ہے اور
وما اللہ تعالیٰ کا قول فاغسلوا، جو حکم دیتا ہے تم اپنے چہروں کو دھوؤ، ہے۔

وبیان ذالک ان مالکا یقول الخ۔ اور اس کا بیان اس طرح پر ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں ولاء وضو
میں فرض ہے اور ولاء یہ ہے کہ اعضاء وضو کو پے در پے دھوئے اس طور پر کہ تاکہ عضو خشک نہ ہونے پائے
اور دوسرا دھولے کیونکہ حضورﷺ نے پابندی فرمائی ہے۔

واصحاب الظواہر یقولون الخ۔ اور اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ تسمیہ وضو میں ضروری ہے حضورﷺ کے اس قول کی بنا پر
لا وضوء لمن لم یسم، جس نے بسم اللہ نہ پڑھی اس کا وضو نہیں ہوتا۔

والشافعی یقول الخ۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ترتیب اور نیت وضو میں فرض ہے حضورﷺ کے اس قول
کی وجہ سے کہ لا یقبل اللہ صلوۃ امرء حتی یضع الطہور فی مواضعہ فیغسل وجہہ ثم یدیہ الحدیث، اللہ تعالیٰ کسی شخص
کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ طہارت کو اپنی جگہ پر ادا کرے پس اپنے چہرے کو دھوئے پھر اپنے دونوں
ہاتھوں کو الحدیث۔

اور دوسری حدیث انما الاعمال بالنیات ہے کہ عمل کا دارومدار نیت پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے پس
نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا۔

ونحن نقول ان اللہ تعالیٰ الخ۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو وضو میں دو چیزوں کا حکم دیا
ہے غسل اور مسح اور یہ دونوں خاص ہیں یعنی معلوم کے لئے وضع کئے گئے ہیں غسل کے پانی کا پہنچانا یا
پانی کا بہانا اور مسح کے معنی تر ہاتھ کا پھیرنا تو ان شرطوں کا لگانا جیسا کہ مخالفین نے شرط لگائی ہے خاص
کے لئے بیان تو ہو نہیں سکتا کیونکہ وہ بیان منفصل ہوتا ہے لہٰذا نسخ ہوگا اور نسخ خبر واحد کے ذریعہ جائز نہیں ہے

غایتہ ان تراعی منزلۃ کل واحد الخ۔ زیادہ سے زیادہ کتاب اللہ وسنت رسول اللہﷺ میں سے ہر ایک
کے مرتبہ کے مطابق رعایت کی جائے گی پس جو حکم کہ کتاب سے ثابت ہو وہ تو فرض ہے اور جو حکم سنت سے
ثابت ہو، مناسب یہ ہے کہ وہ واجب ہو جیسا کہ نماز میں لیکن وضو میں بالاتفاق کوئی واجب ہی نہیں،
فرض ہے یا سنن ومستحبات ہیں کیونکہ عمل کے معاملے میں واجب فرض ہی کے درجہ میں ہوتا ہے اور یہ
عبادات مقصودہ ہی میں مناسب ہے، لہٰذا ہم وجوب کے درجہ سے سنت کے درجہ میں اتر آئے اور ان
چیزوں تسمیہ، ترتیب، نیت وغیرہ کو وضو میں مسنون مان لیا۔

بیان لغات:۔ ولاء، لگاتار کرنا۔ والی یوالی ولاء وموالاۃ الشیئ پے در پے کرنا، ایک کے بعد
ایک کرنا۔ الگ الگ کرنا۔ ترتیب، چیز کو اپنے درجے اور مقام پر رکھنا۔
التسمیۃ، اللہ کا نام لینا، مراد بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا۔ بنیۃ، نوی الشیئ ینویہ نواۃ
ونیۃ ونیۃ، کسی چیز کا قصد وارادہ کرنا۔ تتابع، مسلسل ہونا، ایک دوسرے کے بعد آنا۔ یجف،
جف (ض س) جفافا وجفوفا خشک ہونا، سوکھنا۔ الطھور، جس سے پاکی حاصل کی جائے۔

وضو میں بسم اللہ پڑھنا فرض ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے لا وضوء لمن لم یسم، اس شخص کا وضو ہی نہیں ہے جس نے وضو میں بسم اللہ الرحمن الرحیم نہیں پڑھا اس حدیث کا منشا یہ ظاہر ہے وضو میں بسم اللہ پڑھنا شرط ٹھہراتے اور اسے فرض قرار دیتے ہیں، شافعی نے وضو میں ترتیب اور نیت دونوں چیزیں شرط بتائی ہیں اور کہتے ہیں یہ دونوں وضوء میں فرض ہیں۔ شافعی کہتے ہیں ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں لا یقبل اللہ صلوٰۃ امرء حتی یضع الطہور فی مواضعہ فیغسل وجہہ ثم یدیہ الحدیث اللہ رب العزت آدمی کی نماز قبول نہیں فرمائیں گے تاآنکہ وہ پانی وضو کی جگہوں میں استعمال نہ کرے سو وہ چہرہ دھوئے پھر ہاتھوں کو دھوئے۔ یہاں فرمایا گیا چہرہ دھوئے پھر ہاتھوں کو دھوئے ثم حرف عطف ترتیب کے لئے آتا ہے جو شعور دیتا ہے کہ اللہ رب العزت کے کلام یعنی وضو کے سلسلے میں مذکورہ بالا آیت میں جو نظم ونسق اور ترتیب بیان کی گئی ہے اسے فرض قرار دیا جائے یعنی پہلے چہرہ دھویا جائے بعد ازاں کہنیوں سمیت ہاتھ دھوئے جائیں، پھر سر کا مسح کیا جائے اور آخر میں دونوں پیر دھوئے جائیں اس لئے ہم نے وضو میں اعضا کو قرآنی ترتیب کے مطابق دھونا فرض قرار دیا، حدیث مذکور کے ہوتے ہوئے وضو میں ترتیب لامحالہ فرض ہوگی۔ دوسری حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا انما الاعمال بالنیات، عملوں کے صحیح ہونے کا دار ومدار نیتوں پر ہے اگر نیت درست نکلی تو عمل یقیناً درست شمار ہوگا، اور بالفرض نیت میں فساد سرایت کر گیا تو عمل یقیناً درست نہ ہوں گے، شافعی کہتے ہیں عملوں کے صحیح ہونے کا دارومدار نیتوں پر منحصر پایا گیا، نیت پائی جائے گی تو عمل بھی صحیح ہوگا اور نیت کے بغیر عمل صحیح نہ ہوگا۔ سب واقفیت رکھتے ہیں کہ وضو بھی تمام عملوں کی طرح ایک عمل ہے جو نیت کے بغیر صحیح نہ ہوگا اس لئے ہم نے وضو میں نیت کو فرض باور کیا۔

احناف کی طرف سے تینوں کو جواب دیا گیا۔ شارح علام فاضل جونپوری فرماتے ہیں: ہم کہتے ہیں اللہ رب العزت نے آیت کریمہ یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ الخ کے توسط سے وضو کے سلسلے میں دو باتوں کا حکم دیا ہے غسل (دھونے) اور مسح کرنے کا، یہ دونوں لفظ خاص ہیں خاص وہ ہے جو معلوم ومتعارف معنی کے لئے وضع ومتعین کیا گیا ہو، آیت میں غسل ومسح دونوں ایسے معنی کے لئے لائے گئے ہیں جو معلوم ہیں، سننے والا فوراً پہچان لے گا کہ غسل کا معنی ہے پانی بہانا اور مسح کا معنی ہے تر ہاتھ پھیرنا، پانی بہانا اور تر ہاتھ پھیرنا دونوں مطلق ہیں۔ ان میں کسی قید وبند کا ذکر نہیں ہے، پانی بہانا اور تر ہاتھ پھیرنا قرآن کی قسم خاص سے ہے، خاص میں کسی وضاحتی اور تفسیری بیان کی ضرورت اس لئے نہیں ہوتی ہے کہ اس کا معنی خود ہی روشن اور کھلا ہوا ہوتا ہے، لہٰذا پانی بہانے اور تر ہاتھ پھیرنے میں آیت کے خاص کو واضح کرنے کی کوشش بیکار ہے۔ مذکورہ چاروں شرطیں کتاب اللہ کے خاص کو واضح کرنے کے بجائے باطل ہو جائیں گی، چاروں شرطیں مثلاً لگاتار دھونا،

ئے وضو کے اعضاء دھونے میں ترتیب باقی رکھنا ئے وضو میں نیت کرنا ئے اور اس میں بسم اللہ کا
پڑھنا، اللہ کی کتاب کے ساتھ غسل اور مسح کی کیفیت کو بیان اور واضح نہیں کر سکیں گی، کیونکہ یہ
بذات خود روشن اور واضح ہوتا ہے اس لئے شرطوں کے ذریعہ پیش کی گئی وضاحتیں خاص کے لئے
تفسیری بیان نہیں بن سکتیں، جب معلوم ہو گیا کہ یہ شرطیں مسلسل لگاتار دھونا ئے ترتیب باقی رکھنا ئے
نیت کرنا ئے اور بسم اللہ پڑھنا، کتاب اللہ کے خاص غسل و مسح کیلئے تفسیری بیان نہیں بن سکتیں، بلکہ وہ جس
طرح مطلق تھے ان میں شرطوں کی قید و بند نہیں تھی، ٹھیک اسی طرح مطلق رہیں گے۔ اس کے بعد بھی اگر اصرار
کیا گیا کہ غسل یعنی وضو کے اعضاء دھونے اور مسح کرنے میں یہ شرطیں جاری رہیں گی تو اس سے اللہ
کی کتاب کے خاص غسل و مسح میں پایا جانے والا اطلاق اور بے قیدی جاتا رہے گا بلکہ غسل اور مسح، ولاء،
ترتیب، نیت اور تسمیہ کی قید سے مقید ہو کر اپنے اندر پایا جانے والا اطلاق کھو بیٹھیں گے اور مطلق باقی
رہنے سے محروم ہو جائیں گے اور مطلق کا اطلاق ختم کرنا منسوخ کرنا کہلائے گا، مطلب ہوا وضو کے حکم صرف
دھونے اور مسح کرنے میں مقید و مطلق رہنے سے روک دیا گیا ہے، ورنہ کس شان سے مطلق کا اطلاق
و بے قیدی ختم کر کے منسوخ کیا جاتا ہے، خبر واحد کے ذریعہ منسوخ کرنا درست نہیں ہوتا۔ ولاء، ترتیب اور تسمیہ
کے متعلق پیش کردہ حدیثیں خبر واحد ہیں، لہٰذا ان کے سہارے سے کتاب اللہ کے خاص کا منسوخ کرنا یعنی
اطلاق و بے قیدی ختم کرنا درست نہیں ہو سکے گا، واضح ہو علاوہ کہ وضو میں پیوست کی گئی ولاء، ترتیب
نیت اور تسمیہ تمام شرطیں باطل ہیں یعنی فرض تسلیم نہیں کی جائیں گی بلکہ وضو کا خاص یعنی دھونا اور
مسح کرنا بے شروط و قید مطلق رہیں گے، البتہ قرآنی حکم اور احادیث میں پائی جانے والی تفصیلوں کے
سلسلے میں آخری اور آخری بات جو کہی جا سکے گی وہ یہی ہے کتاب اللہ یعنی قرآن اور سنت رسول اللہ
یعنی حدیث دونوں کے مرتبہ و مقام کی حفاظت کی جانی ہے۔ دونوں کے مرتبوں کا تحفظ اسی شکل میں
ممکن ہو سکے گا کہ ان میں سے جو قطعی ہو اس سے ثابت ہونے والا حکم فرض تسلیم کیا جائے اور جو قطعی
یعنی قطعی نہ ہو اس کا حکم واجب مانا جائے، اللہ رب العالمین کی کتاب قطعی ہے اور حدیث ظنی ہے
لہٰذا اللہ کی کتاب سے جو حکم ظاہر ہو اسے یاد رکھا جائے اور حدیث سے جس حکم کی آگاہی ہوتی ہے
اسے واجب مانا جائے اللہ کی کتاب سے دھونا اور مسح کرنا دو حکم معلوم ہوئے لہٰذا ان کو فرض
کہا جائے گا، اور سنت سے سامنے آنے والے احکام ولاء، ترتیب نیت اور تسمیہ کو واجب گردانا
جائے گا، رتبے کا استحقاق نظر میں رکھتے ہوئے مزید کہا جا سکتا ہے کہ لگاتار دھونے، وضو کے
اعضاء میں ترتیب و تنسیق باقی رکھنے، وضو میں نیت کرنے اور تسمیہ کو واجب قرار دیا جائے ٹھیک
اسی طرح جیسے نماز کے متعلق حدیث سے معلوم شدہ حکم اطمینان کو واجب بنایا گیا تھا مگر مجبوری پیش
یہ آئی کہ وضو میں واجب نہ پائے جانے پر اجماع و اتفاق ہو چکا ہے یعنی وضو میں واجب پایا ہی نہیں
جاتا، نہ پائے جانے کا باعث یہ ہوا کہ عمل کے سلسلے میں واجب فرض کا درجہ رکھتا ہے جیسے فرض

ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بیت اللہ کا طواف کرنا نماز ہے (نماز پڑھنا ہے) اسی طرح دوسرا قول یہ ہے کہ الا لا یطوفن بالبیت محدث ولا عریان ۔ آگاہ ہو جاؤ بیت اللہ شریف کا طواف کوئی بے وضو شخص یا برہنہ بدن والا ہرگز نہ کرے ۔ اس حدیث میں آیا ہے کہ طواف کے لئے طہارت ضروری ہے ۔

وقلنا نحن قرأن الایۃ اور ہم حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ طواف ایک ایسا لفظ ہے جو خاص ہے معنی اس کے معلوم ہیں اور وہ ہے کہ کعبہ شریف کے چاروں طرف گھومنا تو اس میں طہارت کی شرط لگانا اس کا بیان نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ بین منصرہ ہے بلکہ نسخ ہو جائے گا اور وہ خبر واحد سے جائز نہیں ہے

غایتھا ان تکون واجبۃ الخ زیادہ سے زیادہ طہارت واجب ہوں اس کو ترک کر دینے سے طواف میں نقص ہو جائے گا جس کی تلافی دم (قربانی) سے کرنی پڑے گی طواف زیارت میں اور اس کے علاوہ دوسرے طوافوں میں تلافی صدقہ سے کرے گا ۔

وکما زیادۃ کونہ سبعۃ اشواط الخ اور اسی حال طواف میں سات شوط (چکر) کی شرط کی پابندی اور اس کی ابتدا حجر اسود سے کرنے کی شرط تو شاید یہ دونوں خبر مشہور سے ثابت ہیں اور یہ بالاتفاق جائز ہے ۔

بیان لغت

عَتَقَ (ن، ض) عَتْقًا وعِتْقًا عُتُق (ک) عَتَاقَۃً پرانا ہونا ۔ العتیق پرانا پرانی ۔ العتیق پرانا ۔ اَلْبَیْتُ الْعَتِیْقُ خانہ کعبہ ۔ خانہ کعبہ کو پرانا گھر اس لئے کہتے ہیں کہ سب سے پہلے اسی کی تعمیر ہوئی تھی ۔ طَافَ یَطُوْفُ طَوْفًا وَطَوَافًا وَطُوْفَانًا بالمکان وحولہ ۔ چاروں طرف گھومنا چکر لگانا ۔ طافَ باب ازہر ملک میں پھرنا ۔ طواف کسی چیز کے اردگرد چکر لگانا ، خانہ کعبہ کے اردگرد گھومنے کو طواف کہتے ہیں ۔ مُحْدِثٌ جس نے حدث یا جنابت کا کام کیا ہو ، بولتے ہیں اَحْدَثَ الرَّجُلُ یا جنابت یا احدث ۔ جمع احداث ۔ عَرِیَ یَعْرَی عُرْیَۃً وعُرْیًا جسم سے کپڑا منگا ہونا ، مذکر کے لئے صفت فاعل عاری اور عریان جمع عُرَاۃٌ بمعنی ننگا اور مؤنث کے لئے صفت فاعل عاریۃ وعریانۃ جمع عوار و عاریات بمعنی ننگی ۔ جَبَرَ (ن) جُبُوْرًا وجَبْرًا ۔ وانجبر وتجبر ۔ وَاجْتَبَرَ ٹوٹی ہڈی کا درست ہونا ، یہاں مراد کمی کی پوری کرنا ۔ الدم خون ، بولتے ہیں ھُوَ دَمٌ دَمٌ وہ خون کی طرح سرخ ہے ، شوط چکر ، انتہا دور ۔

تشریح عبارات

عطف علی قولہ الاول الخ شارح علیہ الرحمۃ متن کی عبارت میں نحوی ترکیب کی وضاحت فرما رہے ہیں ۔ کہتے ہیں ، الطہارۃ الاول پر معطوف ہوئی ہے یعنی الاول معطوف علیہ ، واؤ عاطفہ اور الطہارۃ معطوف ہے ، الاول معطوف علیہ اپنے معطوف الطہارۃ سے مل کر یعلمہ کا فاعل ہوا ، یعلم فعل اپنے فاعل سے مل کر جملہ فعلیہ خبریہ ہوا ۔

والتفریع ثالث الخ الطہارۃ فی آیۃ الوضوء کے دوسرے حکم کی تیسری فرع ہے ، خاص کا حکم تھا کہ وہ بذات خود واضح اور روشن ہونے کی وجہ سے تفسیری بیان برداشت کرنے کا امکان نہیں رکھتا

تعدیل ارکان اور ولاء وغیرہ دو فرضیں بیان کرنے کے بعد خاص کے اسی حکم کی تیسری فرع ذکر کی گئی کہ طواف میں طہارت اور پاکی کی شرط نہیں لگائی جاسکتی ہے، طواف سے متعلق ایک آیت ہے، اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ اور تم پرانے گھر (کعبہ) کا طواف کرو۔ اس آیت کا مطلب خود حدیث میں کہا گیا ہے اس بیت اللہ کے گرد چکر لگاؤ، طواف کرو، یہ نہیں کہا گیا کہ وضو کرتے ہوئے پاک رہنا بھی ضروری ہے مگر شافعی کا کہنا ہے کہ آیت سے معلوم ہونے والا طواف پاکی کے بغیر جائز نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الطواف بالبیت صلوٰۃ کعبہ کا طواف نماز ہے، حدیث میں طواف کو نماز کا درجہ دیا گیا ہے نماز میں طہارت و پاکی شرط ہے طہارت کے بغیر نماز جائز نہیں ہوگی، ٹھیک اسی اعتبار سے طواف میں طہارت شرط قرار پائے گی، طہارت کے بغیر طواف جائز نہیں ہوگا نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الا لا یطوفن بالبیت محدث ولا عریان سنو! پیشاب پاخانہ کرکے آنے والا اور ننگا اللہ کے گھر کا طواف نہ کریں، یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدث کی حالت میں طواف کرنے سے روک دیا، شافعی کہتے ہیں دونوں حدیثوں کی روشنی میں واضح ہو کہ طہارت کے بغیر طواف جائز نہیں ہوگا اس لئے ہم نے طواف میں طہارت کو شرط ٹھہرایا۔ احناف فرماتے ہیں کہ طواف ایک لفظ ہے جو خاص ہے، اس کا معنی جاننے والے کو معلوم ہے، اہل زبان جب بھی طواف سنے گا آگاہ ہو جائیگا کہ اس کا معنی چکر لگانا ہے، اور جب ولیطوفوا بالبیت العتیق (پرانے گھر کا چکر لگاؤ) سنے گا تو یقین کریگا کہ بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا مقصود و مراد ہے، مذکور خاص لفظ میں طہارت کا شائبہ اور وہم تک نہیں پایا جاتا لہٰذا خاص یعنی طواف میں طہارت شرط ٹھہرانا خاص کا بیان اس لئے نہیں ہو سکتا کہ یہ ذات خود واضح اور ظاہر المعنی ہونے کے باعث تفسیری بیان قبول کرنے کا امکان نہیں رکھتا، تفسیری بیان کے امکان نہ رکھنے کے باوجود اصرار کیا جائے کہ طواف میں طہارت شرط ہے تو یہ خاص یعنی طواف یعنی چکر لگانے کے اطلاق و بے قیدی کو منسوخ کرنا ہوگا، کیونکہ طواف صرف چکر لگانے کو کہتے ہیں، اس چکر میں طہارت وغیرہ کی قید و بند نہیں ہے یہ چکر لگانا مطلق و بے قید ہے، کعبہ کے ارد گرد چکر لگانے میں یہ کہنا کہ طہارت ضروری ہے چکر اور طواف کے اطلاق کو ختم کرنا ہے، طواف کے اطلاق کو ختم کرنا نسخ ہے، اور یہ نسخ مذکورہ بالا دو حدیثوں کو سامنے رکھ کر ظاہر کیا گیا، دونوں حدیثیں خبر واحد ہیں اور خبر واحد کے ذریعہ نسخ کرنا درست نہیں ہے، لہٰذا طواف میں طہارت و پاکیزگی کی شرط لگانا جائز نہ ہوگا بلکہ طہارت کی یہ شرط خود باطل ہو جائے گی، مذکورہ حدیثوں کے پیش نظر اتنی بات کہی جائے گی کہ طواف میں طہارت واجب ہے، اگر طہارت کے بغیر طواف کیا گیا تو طواف میں نقص و کمی آجائے گی، اس کمی کو پورا کرنے کے لئے دیکھا جائے گا کہ طواف کس نوعیت کا ہے، اگر مکہ میں داخل ہونے کا طواف ہے جسے طواف قدوم کہتے ہیں، اگر طواف کرنے والا پیشاب پاخانہ کرلے یا ہوا چھوڑنے کے بعد وضو اور

من العدة أولا فإن احتسب منها كما هو مذهب الشافعي يكون قرءان وبعضا
من الثالث لأن بعضا منه قد مضى وإن لم يحتسب منها ويؤخذ ثلث أخر ما سوى
هذا القرء يكون ثلاثا وبعضا على كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة
وأما إذا كانت العدة هي الحيض والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من الخلل والنقص
بل تعتد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه الطلاق. وقد قيل إن هذا الإيراد
على الشافعي يمكن أن يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة قوله ثلث لأنه جمع وأقله
ثلث وهذا فاسد لأن الجمع يجوز أن يذكر ويراد به ما دون الثلث كما في قوله تعالى
فطلقوهن لعدتهن معناه لأجل عدتهن أي طلقوهن بحيث يمكن إحصاء عدتهن
وذلك أن يكون في طهر لا وطي فيه لأنه تعلم حينئذ أنها غير حامل فتعتد ثلث حيض
بلا شبهة ولا تطلقوا في طهر وطئ فيه لأنه لم تعلم حينئذ أنها حامل فتعتد بوضع
الحمل أو غير حامل فتعتد بالحيض وكذا لا تطلقوا في الحيض لأن هذا الحيض لم يعتبر
عندنا ولا الطهر الذي يليه فينبغي أن تحتسب فيه ثلث حيض أخر فتطول العدة
عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس
الآية بوجوه متعددة قد ذكرتها في التفسيرات الأحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها
إن شئت۔

ترجمہ

وان یؤول بالاطہار فی آیۃ التربص الخ ۔ اور تربص والی آیت میں طہر سے تاویل کیا۔
(یعنی سے ذکر کیا) یہ مصنف کے قول ویفسر القرء بالاطہار پر عطف ہے۔ اور حکم خاص پر جو حقیقی
تفریع ہے یعنی جب کہ خاص میں تفسیر ہوتی ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو قروء کی تاویل طہر سے کرنا
باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء میں مطلقہ عورتیں دوسرا
نکاح کرنے سے پہلے آپ کو تین قروء تک روکے رکھیں۔

وبیانہ ان قولہ تعالیٰ الخ اور اس کا بیان یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول قروء طہر اور حیض دونوں معنی
میں مشترک ہے، امام شافعی رحمہ نے اس کی تاویل طہر سے کی ہے اور دلیل میں پیش فرمایا ہے فطلقوہن
لعدتہن (تم عورتوں کو ان کی عدت میں طلاق دو) اور فرمایا کہ اس آیت میں لعدتہن کا لام وقت کے
معنی میں ہے یعنی ان کو طلاق ان کی عدت کے وقت دو۔ اور وہ طہر ہے اس لئے کہ طلاق میں سب کا
اجماع ہے کہ وہ طہر میں دی جائے۔

قرائن میں جرأت کرنے سے مستنبط ہوتے ہیں جس کے وجوہ متعدد ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی میں بسط وتفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے اگر آپ چاہتے ہیں تو وہیں مطالعہ کرلیں۔

بیان لغت طُہرٌ عورت کی پاکی کے دن۔ تَرَبُّصٌ انتظار کرنا تربص من الامر کسی امر میں رک جانا۔ تَرَبَّصْتُ بِبَیْعَۃٍ میں نے اس کی بکری کا انتظار کیا۔ القُرُوْءُ واحد قَرْءٌ لغت میں اس کے معنی آتے ہیں پاکی کے دن اور ناپاکی کے دن قَرْءٌ بمعنی وقت بھی آتا ہے اس کی ایک جمع اقراء آتی ہے قُرُوْءٌ جمع کثرت ہے اَقْرَاءٌ جمع قلت۔ یہاں لغوی تحقیق کے نتیجہ میں ایک سوال روشن ہوگا۔ تین سے دس تک ممیز کا حق ہے کہ جمع قلت ہو اگر جمع قلت نہ پائی جائے تب جمع کثرت کی طرف اضافت کی جائے گی یہاں قرء کی جمع اقراء پائی گئی پھر ثلثۃ ممیز کی جمع کثرت قروء کی طرف اضافت کیوں کی گئی۔ جواب یہ دیا گیا کہ اس مقام میں جمع قلت کی جگہ جمع کثرت مستعار لی گئی۔ مقصود ایک نقطے کی طرف اشارہ کرنا تھا۔ نکتہ آگاہی دینا تھا کہ تین قروء جو انتظار سے مربوط ہیں، عورتوں کے حق میں کثیر ہیں کیونکہ ان کے اندر شوہروں کی شہوت وخواہش بافراط ہوتی ہے اور انتظار ان کے لئے سرخ یعنی سخت موت ثابت ہوگا۔ بعض کہتے تھے قروء کا حقیقی معنی اطہار یعنی پاکی کے دن ہیں اور حیض اس کا مجازی معنی ہے مگر اس رائے کی بنیاد وہم پر استوار ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ثلثۃ کا نصب مفعولیت کی وجہ سے ہے، یہ مفعول ہے اس کا عامل مقدر ہے مضارع معنی ماضی اور تقدیری عبارت معنی ثلثۃ قروء نکالیں تو یہ مفعول فیہ ہوگا اور مضارع معنی ماضی ہو تقدیری عبارت مضی ثلثۃ قروء نکالیں تو مفعول بہ ہوگا (مفعول) اَلْعِدَّۃُ عورت کے سوگ کا زمانہ۔ عورت پر عدت یعنی سوگ کا زمانہ دو موقعوں میں آتا ہے، شوہر اسے طلاق دیدے یا شوہر کی موت ہوجائے۔ موجبۃ استحقاق مطالبہ مقتضی ایجاب باب افعال سے۔ اِلْزَامٌ لغوی معنی لازم کرنا مرادی معنی کسی کو ذمہ میں متعین کرنا۔ ملاحظۃ دیکھنا، احتیاط ظاہر کرنا، پیش کرنا۔ النص نص کا انتساب کلام کی طرف کرتے ہوئے نص من الکلام مراد لیں تو معنی ہوگا ایسا کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو اور کلمہ کی جانب انتساب کیا جائے وہ کلمہ مراد ہوگا جس کا معنی طے شدہ ہو تقریب خاص ذکرہ۔ قرائن واحد قرینۃ۔ کلام میں قرینہ اسے کہتے ہیں جو مراد اور مقصود کو متعین کردے۔ بتفصیل وسعت مرادی معنی مناسب وضاحت۔

تشریح عبارت خاص کے دو حکم بیان کئے گئے تھے۔ خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے تفسیری وضاحت وبیان کا امکان نہیں رکھتا۔ خاص اپنے مخصوص یعنی مفہوم ومراد کو قطعی اور حتمی بنادیتا ہے۔ پچھلے تینوں فرعی مسئلے خاص کے پہلے حکم کے مسائل تھے یہاں سے ماتن خاص کے دوسرے حکم کے فرعی مسائل بیان فرما رہے ہیں۔ ماتن نے فرمایا وافتادیل بالاطہار،

اس عبارت کا شرط الولاء پر عطف ہو رہا ہے۔ شرط الولاء مضاف مضاف الیہ سے مل کر معطوف علیہ واقع ہے اور تناول اپنے متعلقات سے مل کر معطوف۔ معطوف علیہ اور معطوف دونوں مرفوع ہیں اس لئے کہ یہ عطف کے توسط سے بطلان فعل کا فاعل اور فاعل اکثر و بیشتر مرفوع ہوتا ہے۔ گرچہ بعض نے بتلایا فاعل بعض مرتبہ منصوب بھی ہوتا ہے مگر مجھے اس کی دلیل نہیں ملی، اور جہاں یہ بات ملتی ہے وہاں استعمال محض کو سہارا بنایا گیا تھا جو تو عدے میں استشہاد کے لئے ناکافی ہے۔ بہرکیف شارح علام فرماتے ہیں والثانی یعنی خاص کے حکم کی چوتھی تفریع ہے۔ یہاں تک شارح کی عبارت درست ہے مگر بعد والی عبارت ای اذا کان الخاص مبنیا بنفسہ لا یحتمل البیان درست نہیں اس لئے کہ ان یہاں خاص کے اس حکم کے تحت مسئلہ ذکر نہیں کر رہے ہیں کہ خاص واضح ہونے کی وجہ سے بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا، بلکہ یہاں موصوف مسئلے کی تفریع خاص کے اس حکم پر لا رہے ہیں کہ وہ اپنے مخصوص مفہوم کو قطعی انداز سے میں گھیر لیتا ہے، شارح کو یہاں عبارت یوں لانی چاہئے تھی تفریع وابیم علیہ ای اذا کان الخاص یتناول المخصوص قطعا ان یہاں اس عورت کی عدت کے اوقات سے مربوط مسئلہ بیان کر رہے ہیں جسے شوہر نے داخل کرنے کی لذت سے آشنا ہونے کے بعد طلاق دیا ہو اور وہ حاملہ نہ ہو۔ ایسی عورت کی عدت کے اوقات و ایام کیا ہوں گے؟ شوافع اور حنفیوں کا اس میں اختلاف نقل کیا جاتا ہے، اختلاف کا باعث آیت کریمہ ہے جس میں بالا ویماف کی حامل طلاق یافتہ عورت کی ٹھہرنے کی مدت اور عدت گذارنے کا حکم بیان کیا گیا ہے۔ اللہ رب العزت فرماتے ہیں والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء اور طلاق یافتہ عورتیں تین قروء (حیض) خود کو انتظار میں رکھیں یا رکی رہیں آیت میں قروء آیا ہے یہ لفظ لغت میں مشترک طور پر دو معنوں کے لئے موضوع اور متعین کیا گیا ہے، لغت میں قرو کا معنی حیض بھی آتا ہے اسی لئے اونچے درجے کے صحابہ تک قرو کے متعلق مختلف رائیں رکھتے تھے، بعض لوگوں نے قرو کا معنی حیض لیا اور کچھ حضرات صحابہ نے اس کا معنی طہر لیا۔ قرو کے بارے میں صحابہ کی رایوں میں اختلاف آنا یہ نہیں تھا کہ وہ قرآنی لغات سے واقف نہیں تھے بلکہ منشا یہ تھا کہ قروء دو معنوں میں مشترک تھا اور صحابہ اہل زبان تھے اس لئے بعض نے حیض اور بعض نے طہر لیا۔ شافعیہ نے قروء سے طہر مراد لیا ہے اور حنفیہ نے حیض۔ دونوں کے استدلال کی تفصیل ملاحظہ کیجئے۔ شافعی کہتے ہیں اللہ رب العزت فرماتے ہیں اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن شافعیہ کہتے ہیں لام وقت کے معنی میں ہے یا لام کے بعد وقت مضاف مقدر ہے، آیت کا مطلب ہوا تم عورتوں کو ان کی عدت کے دنوں میں طلاق دو۔ اور شرعی طلاق کے سلسلے میں اجماع و اتفاق ہو چکا ہے کہ وہ طہر ہی میں دی جائیگی واضح ہو کہ شرعی طلاق بالاتفاق طہر ہی میں جائز رکھا گیا، اور فطلقوهن لعدتهن کے ذریعہ حکم دیا گیا کہ عدت کے دنوں میں طلاق دو، لہذا عدت کے دن طہر ہی کے دن ہوں گے، اب طلاق اور عدت دونوں کے اوقات طہر کے ایام ہوں گے، لہذا ثلثة قروء

کیا قروء سے طہر کے ایام مراد لئے جائیں گے۔ بالفرض طہر کے ایام مراد نہ لئے جائیں تو مطلقہ مطلقہ نہیں
کہلائے گی نہ ہی اسے عدت گذارنی پڑے گی کیونکہ طہر کے ایام مراد نہ لئے جائیں تو حیض کے ایام اس کی جگہ
لے لیں گے کیونکہ عورت کی دو ہی حالتیں ہو سکتی ہیں، طہر کی حالت یا حیض کی حالت۔ سب جانتے ہیں
حیض کی حالت میں شرعی طلاق جائز نہیں۔ اگر قروء سے اطہار مراد نہ لے کر حیض مراد لے لئے تو اس میں عورت
کو مطلقہ نہیں ہونا چاہئے کیونکہ شرعاً طلاق طہر میں جائز رکھی گئی ہے نہ کہ حیض میں۔ واضح ہو گیا کہ آیت میں
قروء سے طہر مراد لئے جائیں گے۔ عورت کی عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہوگا۔ یہ وقت طہر ہے۔ امام
ابوحنیفہ فرماتے ہیں آیت میں قروء سے حیض مراد لیا جائے گا۔ حیض مراد لینے میں قرآنی لفظ ثلثۃ سے
رہنمائی ملتی ہے۔ ثلثۃ کا معنی ہے تین یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے قروء سے حیض مراد ہو،
کیونکہ یہ لفظ خاص ہے۔ اس کو تعین ایسے معنی کے لئے کیا گیا ہے جو سننے والے کو معلوم ہے اور یہ
معلوم معنی تین ہے جس کا ہر ہر فرد کامل ہوگا۔ ثلثۃ پورے پورے تین فردوں کو ٹھیک اسی طرح
قطعی کر دیتا ہے جیسے واحد ایک پورے فرد کو قطعی کر دیتا ہے۔ اس میں متعدد افراد کا احتمال نہیں رہ جاتا۔
واحد بول کر نہ ایک سے کم مراد لیا جا سکتا ہے نہ ایک سے زیادہ۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے واحد بول
کر ثنان مراد نہیں لے سکتے۔ معلوم ہوا ثلثۃ پورے پورے تین افراد کو ثابت کرے گا۔ تین سے کم مراد نہیں
لے سکتے نہ ہی تین سے زیادہ مراد لے سکتے ہیں اور یہ معلوم ہے کہ شرعی طلاق کے بارے میں حکم دیا گیا
کہ اسے طہر یعنی پاکی کے دنوں میں دیا جائے۔ اس تفصیل کی روشنی میں دو صورتیں نکلتی ہیں۔ طلاق
کا زمانہ بھی طہر ہو اور عدت کے ایام بھی طہر ہوں۔ طلاق کے زمانہ اوقات طہر ہوں اور عدت کا زمانہ
حیض کے ایام ہوں۔ بالفرض پہلی صورت مراد لی جائے یعنی شوہر طہر کے زمانہ میں طلاق دے اور عدت کا
زمانہ بھی طہر ہی ہو تو اس کی دو صورتیں نکلیں گی اور دونوں فساد پیدا کریں گی۔ پہلی صورت جس میں طلاق دی
گئی۔ اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے، دوسری صورت جس طہر میں طلاق دی گئی اسے عدت شمار نہ کیا جائے بلکہ
تیسرا طہر الگ سے لیا جائے۔ شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عدت تین طہر ہیں۔ طلاق طہر ہی میں دی جائے گی لہذا
جس طہر میں طلاق دی گئی اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے ثلثۃ قروء یعنی اطہار میں پورے تین طہر نہیں
ہو پائیں گے اس لئے کہ طہر میں طلاق دینے کے لئے ضروری ہوگا طہر کا آغاز ہو۔ جب طہر شروع ہو گئے
تب ہی طلاق دینا ممکن ہوگا۔ طہر شروع ہو گیا بعد ازاں طلاق دیا گیا تو طہر شروع ہوتے ہی اس کا کچھ حصہ
وقت تو گذر ہی جائے گا۔ شافعی جس طہر میں طلاق دیا گیا اسے بھی عدت میں شمار کرتے ہیں جس سے
لازم آیا کہ دو قروء یعنی دو طہر اور کچھ حصہ کمی کے ساتھ تیسرا طہر عدت ہوں گے اس صورت میں پورے
پورے تین طہر عدت نہیں ہو سکے گی۔ لہذا ثلثۃ قروء میں پورے تین ہونے کا مطالبہ پورا نہیں ہوا دوسری
صورت یہ تھی کہ جس طہر میں طلاق دیا گیا تھا اسے عدت میں شمار نہ کریں گرچہ یہ شافعی کا مذہب
نہیں ہے کہ طلاق دیئے گئے طہر کو چھوڑ کر تین مزید طہر مراد لئے جائیں مگر یہاں۔ احتمال و امکان سے

جاتے ہیں گفتگو ہو رہی ہے، فرض کر لیتے ہیں کہ جس طہر میں طلاق دیا گیا اسے نظر انداز کر کے
مزید تین طہر مراد لئے جائیں تاکہ ثلاثۃ قروء میں تین طہروں کا مطالبہ پورا کیا جاسکے، ایسا فرض کر سکتے ہیں
لیکن اس صورت میں بھی فساد لازم آئے گا، فساد یہ لازم آئے گا کہ طلاق دیئے گئے طہر کے علاوہ تین
مزید طہر مراد لینے میں تین پورے پورے طہر کے ساتھ چوتھے طہر کا کچھ حصہ لازم آئے گا اور یہ چوتھا
طہر وہی ہے جس میں طلاق دیا گیا، حالانکہ یہ ثلاثۃ قروء کے مطالبے سے تصادم و انحراف ہے ثلاثۃ قروء کا
مطالبہ ہے کہ تین ہی طہر ہوں، یہاں یہ مطالبہ پورا نہیں ہوا، خلاصۂ کلام یہ ہے کہ قروء سے طہر مراد لینے
کی صورت میں جو صورت بھی اپنائی جائے اور جدھر بھی رخ کیا جائے ہر ایک انتخاب میں خاص
یعنی ثلاثۃ بمعنی تین کی مراد اور اس کا مطالبہ نیست و نابود ہو جاتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کی تجویز
کردہ صورت میں کوئی فساد اور خرابی نہیں ملے گی، نہ ہی اس میں خاص یعنی ثلاثۃ بمعنی تین کا موجب
اس کی مراد کو باطل و ختم کرنا لازم آئے گا۔ امام صاحب اس سلسلے میں فرماتے ہیں کہ طلاق طہر میں
دی جائے اور عدت کے لئے حیض کے ایام کا انتخاب کیجئے تو آسانی سے عدت مکمل تین حیض میں
پوری ہو جائے گی، اس لئے کہ جس طہر میں شوہر نے طلاق دیا تھا عورت اس کے گذرنے کے بعد
بآسانی پورے پورے تین حیض عدت میں گذارے گی، اب ثلاثۃ یعنی تین کا مطالبہ اور اس کی مراد
پوری ہو جائے گی، نہ تو تین میں کمی رونما ہوگی، نہ ہی تین سے زیادہ ہونے کا امکان ہو پائے گا لہذا قروء
سے حیض مراد ہوگا اطہار نہیں کیونکہ اطہار مراد لینے میں ثلاثۃ کی مراد باطل ہو جاتی ہے، سب جانتے ہیں
جو چیز بطلان کو لازم کرے وہ خود باطل ہے لہذا قروء سے طہر مراد لینا شافعی کی باطل مراد کہلائے گی۔

ولا یقال ان هذا الالزام علی الشافعی الخ بعض حضرات نے اپنا عندیہ بتلایا کہ شافعی کا استدلال جس طرح
ثلاثۃ سے باطل ثابت کیا گیا، ٹھیک اسی طرح ثلاثۃ سے صرف نظر کر کے صرف لفظ قروء سے باطل ثابت
کیا جاسکتا ہے، یہ کہتے ہیں قُرُوْءٌ قَرْءٌ کی جمع ہے اور جمع کے کم از کم افراد تین ہوتے ہیں، لہذا قروء سے تین
قروء مراد ہونے، تین قروء اسی وقت پورے ہو سکتے ہیں جب قروء سے حیض مراد ہو، اگر حیض مراد نہ لیا
جائے تو قروء جمع کے تقاضۂ جمعیت کا الٹا دینا لازم آئے گا ابھی ہم اسے واضح کرتے آئے ہیں، علامہ
جونپوری فرماتے ہیں تردید کا یہ نظریہ خود مردود و فاسد ہے اس لئے کہ بسا اوقات جمع بولتے ہیں
اور اس سے تین سے کم مراد لیتے ہیں اس کی مثال میں قرآنی شہادت پیش کی جاتی ہے، اللہ رب العٰلمین
فرماتے ہیں اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ حج کے چند معلوم مہینے ہیں، یہاں اشہر لایا گیا یہ شہر بمعنی
ماہ کی جمع ہے، جمع سے تین افراد ثابت کرنے والوں کے گمان پر حج کے لئے پورے تین ماہ متعین ہونے
ضروری تھے حالانکہ حج کے مہینوں سے (۱) شوال (۲) ذی قعدہ (۳) اور ذی الحجہ کے صرف دس روز مراد ہوتے
ہیں، اسی دلیل کو لے کر مخالف کہہ سکتا تھا، قروء سے الغرض طہر مراد جاتے اور طلاق طہر میں واقع ہوتا ہے
تو وہ طہر عدت میں شمار کر لیا جائے جیسا کہ شافعی کا مذہب بتایا گیا تو عدت کے دن دو طہر اور ایک

طہر کا کچھ حصہ مراد ہوگا؛ تو فرد جمع کی جمعیت باطل ہو جائے گی، فرد جمع کی جمعیت کا تقاضہ تھا کہ اس سے کم از کم پورے پورے تین فرد مراد لئے جائیں اور یہاں پورے پورے تین طہر نہیں ہوتے لفظ ثلثہ کو نظر انداز کرکے صرف فرد جمع کے بل بوتے پر امام شافعی کی رائے کا ابطال لفظ ثلثہ کا پیش خیمہ ثابت ہوگا۔ ثلثۃ اسم عدد ہے اسمائے عدد خاص ہیں ان کے معنی روشن اور کھلے ہوئے ہوتے ہیں، گنتی میں استعمال کئے جانے والے اسم مثلاً واحد، اثنان، ثلثۃ، اربعۃ، خمسۃ وغیرہ اپنے معنی بتانے میں اس بلند مقام پر فائز ہوتے ہیں جہاں کسی بھی نوعیت کی کمی و بیشی یا تاویل و بیان کی قطعی گنجائش نہیں ہوتی اس لئے تین حیض عدت ثابت کرنے کے لئے اسم عدد ثلثۃ کو دلیل بنایا جائے گا نہ کہ قروء کو۔

واما قولہ تعالیٰ فطلقوھن الخ اس عبارت سے شارح شافعی کا جواب دے رہے ہیں، شافعی نے کہا تھا فطلقوھن لعدتھن میں لام وقت کے معنی کا دلیل ہے، تقدیری عبارت لوقت عدتھن یا وقت عدتھن نکلے گی، آیت میں طلاق دینے کیلئے عدت کے ایام کا انتخاب کیا گیا، اور طلاق دینے کے لئے فرمایا گیا کہ طہر میں دو، دونوں باتوں پر عمل اسی وقت ممکن ہوگا جب کہ طہر کے ایام کو عدت کے لئے منتخب کیا جائے، طہر ہی میں طلاق دیا جائے اور یہی طہر عدت کے لئے متعین ہو جائے جب یہ مان لیا جائے تب ثلثۃ قروء میں قروء سے مراد طہر لینے پڑیں گے یعنی عدت کے دن طہر ہی متعین ہوں گے نہ کہ حیض۔ شارح کہتے ہیں آیت کا مطلب وہ نہیں جو شافعی بیان کرکے چلے گئے آیت کا معنی ہے فطلقوھن لاجل عدتھن، لام تعلیل اور سببیت کے لئے ہے، اب مفہوم نکلے گا ان عورتوں کو ایسے وقت طلاق دو کہ انہیں عدت شمار کرنے میں آسانی ہو سکے، صحیح صحیح عدت شمار کرنا اسی وقت ممکن ہوگا جب طلاق طہر میں دیا جائے اور اس طہر میں عورت سے جنسی تعلق نہ رکھا جائے یعنی وطی و جماع نہ کی جائے، ایسا اس لئے کیا جائے گا کہ جب طہر میں وطی نہیں کی جائے گی، اور پھر طلاق دیا جائے گا تو واضح طور پہ پایا جائے گا کہ عورت حاملہ نہیں ہے، اب اس کے لئے آسانی سے ممکن ہوگا کہ وہ اطمینان قلب کے ساتھ تین حیض عدت میں گنا دے، آیت کا معنی واضح ہو جائے گا کہ عورتوں کو ایسے طہر میں طلاق مت دو جس میں طلاق سے قبل تم وطی و جماع کر چکے ہو، یہ حکم اس لئے دیا جا رہا ہے کہ وطی کرنے کی صورت میں پتہ نہیں چل سکے گا کہ اس عورت کو حمل ہے یا نہیں، لہٰذا جب پتہ نہیں ہو پائے گا نہ ہی ممکن ہو سکے گا کہ کون سی عدت گذارے گی، حمل ٹھہرنے کا علم ہوتا تو حمل جننے کے سبب تفریق عدت کو گذری ہوئی شمار کرکے عورت کو عدت سے بری کر دیا جاتا، حمل نہ ٹھہرنے کا علم ہوتا تو حیض کی صورت میں عدت گذارنے کی پابند ہوتی۔ نیز آیت کا مفہوم یہ بھی ہوگا کہ عورت کو حیض کے ایام میں طلاق مت دو اس لئے کہ حیض ہمارے یہاں عدت میں معتبر نہیں ہے، حیض کے بجائے طلاق دینے کے لئے طہر کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہی اس طہر میں طلاق دو جو حیض کے بعد آ رہا ہے۔ جب حیض میں طلاق نہیں دے سکتے تو یہی حیض کے بعد آنے والے طہر میں دے سکتے ہیں، کیونکہ اس صورت میں تین طہر پورے نہیں ہو سکیں گے تو ضروری ہو جائے گا کہ تین حیض

تک سے عدت کیلئے طے کئے جائیں۔ اگر ایسا کیا گیا تو عورت کی عدت بلا وجہ دراز ہو جائے گی لہذا طے ہو گیا کہ احناف کا متعین کردہ مسئلہ ہی درست ہے، یعنی یہ کہ طہر میں طلاق دی جائے اور پورے تین حیض عدت میں گذر دئے جائیں جس سے ثلثہ کا مطلب مراد پورا ہو جائے اور آیت کے معنی صحیح صحیح تطبیق ہو جائے۔

ثم یمکن الخ، ماتن علامہ جونپوری نے فرمایا کہ ہمیں اس آیت میں مذکورہ بالا وجہوں کے علاوہ دو بھی وجہیں ہیں جنھیں ہم احناف اور شوافع دلیل میں پیش کرتے ہیں۔ شوافع یہ کہتے ہیں کہ زبان کے استعمال کا مشہور قاعدہ ہے کہ تین سے دس تک عدد اس وقت مؤنث آئے گا جب معدود یعنی تمیز مذکر ہو اور عدد یعنی تمیز اس وقت مذکر آئے گا جب معدود مؤنث ہو۔ یہاں اللہ رب العزت نے ثلثۃ قروء فرمایا ہے ثلثۃ اسم عدد تمیز ہے۔ اس میں تانیث کی تاء ہے ضروری ہے کہ قروء کو مذکر مانا جائے۔ قروء کا معنی اطہار لینا درست ہے اس لئے کہ اطہار مذکر ہے قروء معدود و تمیز اطہار کے معنی ہوگی تب ہی ثلثۃ کا استعمال درست ہوگا۔ ثلثۃ اسم عدد تمیز مؤنث اور قروء بمعنی اطہار اسم معدود تمیز مذکر قروء سے حیض مراد نہیں لیا جا سکتا اس لئے کہ قروء بمعنی حیض اسم معدود تمیز ہے اور حیض مؤنث جب قروء حیض کے معنی میں مؤنث ہوا تو قاعدہ کے مطابق اسم عدد ثلث تاء کے بغیر آتا۔ اس لئے کہ معدود جب مؤنث ہو تو عدد مذکر آتی ہے۔ حالانکہ یہاں ثلثۃ تاء کے ساتھ مؤنث آیا ہے۔ ثابت ہو گیا کہ قروء سے طہر مراد ہیں حیض مراد لینا غلط ہے۔ احناف شوافع کے اس استدلال کا جواب دیتے ہیں۔ ثلثۃ اسم عدد اس لئے تاء تانیث کے ساتھ آکر مؤنث ہے کہ اس کا معدود قروء مذکر ہے، یہ الگ بحث ہے کہ قروء سے حیض مراد لیا گیا ہے۔ یہاں لفظ قروء کی نسبت سے آئی ہے۔ ہماری دلیل کہ قروء سے حیض مراد ہے اس آیت سے بھی ثابت ہو جاتی ہے جو سورۂ طلاق میں ہے۔ اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ تمہاری وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو گئی ہیں اگر تمہیں ان کی عدت کے بارے میں شک ہو گیا تو سنو! ان کی عدت تین ماہ ہے۔ یہی عدت ان عورتوں کی ہے جنھیں حیض آیا ہی نہیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حیض نہ آنے کی وجہ سے حیض نہ آنے والی عورت کی عدت تین ماہ متعین فرمایا ہے، اس کے بالمقابل وہ عورت ہے جسے حیض آتا ہے۔ حیض آنے کی وجہ سے اس کی عدت بھی حیض ہے۔ تین حیضوں کی جگہ تینوں مہینوں کو رکھا گیا، معلوم ہوا قروء سے حیض مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اگر تمہیں شک ہو گیا، اس خطاب کی وجہ یہ ہے کہ حضرت صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ان عورتوں کی عدتوں کی تعیین میں متردد ہو جائے جنھیں حیض نہیں آتا تھا، وہ شک میں پڑ جاتے کہ ان کی عدت کتنا کیا ہے۔ ماہ ہے یا حیض ہے۔ نیز ترمذی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایک روایت منقول ہے، فرماتی ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتہا

حیضتان، باندی کے طلاق کی آخری تعداد دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی کا حق آزاد عورت کے مقابلے میں آدھا ہے، اور طلاق نیز حیض میں جزء اور حصے نہیں ہو سکتے تھے اس لئے باندی کے طلاق کی تعداد جو ڈیڑھ ہونی تھی دو ہو گئی، اسی طرح عدت ڈیڑھ حیض ہونی تھی مگر وہ بھی دو ہو گئی، جب باندی کی عدت ڈیڑھ حیض ہوئے تو آزاد عورت کی عدت لامحالہ تین حیض ہو گی۔ ترمذی کی اس حدیث پر کلام کیا گیا ہے، تاہم یہ حدیث اس درجہ کی نہیں ہے جس سے احتجاج واستدلال رد کیا جا سکے۔

شارح علام احمد جیون پوری نے اپنی مخصوص تفسیر التفسیرات الاحمدیۃ میں بھی وجوہ وقرائن لکھے ہیں، اس میں مزید گوشے تھے لیکن حضرتؒ نے انہیں بیان نہیں فرمایا۔

ثُمَّ إِنَّ الْمُصَنِّفَ ذَكَرَ هٰهُنَا مِنْ تَفْرِيعَاتِ الْخَاصِّ عَلٰى مَذْهَبِهِ سَبْعَ تَفْرِيعَاتٍ أَرْبَعٌ مِنْهَا مَا تَمَّ الْآنَ وَثَلٰثٌ مِنْهَا مَا سَيَجِيءُ وَأَدْرَجَ بَيْنَ هٰذِهِ الْأَرْبَعَةِ وَالثَّلٰثَةِ بِاعْتِرَاضَيْنِ لِلشَّافِعِيِّ عَلَيْنَا مَعَ جَوَابِهِمَا عَلٰى سَبِيلِ الْجُمَلِ الْمُعْتَرِضَةِ فَقَالَ **وَمُحَلِّلَةُ الزَّوْجِ الثَّانِي بِحَدِيثِ الْعُسَيْلَةِ لَا بِقَوْلِهِ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ** وَهُوَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ يَرِدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَتَقْرِيرُ السُّؤَالِ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ تَمْهِيدِ مُقَدِّمَةٍ وَهِيَ أَنَّ الزَّوْجَ إِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلٰثًا وَنَكَحَتْ زَوْجًا آخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِي وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْأَوَّلُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ مَرَّةً أُخْرٰى ثَلٰثَ تَطْلِيقَاتٍ مُسْتَقِلَّةٍ بِالْاِتِّفَاقِ وَإِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ مَا دُونَ الثَّلٰثِ مَرَّةً وَاحِدَةً أَوِ اثْنَتَيْنِ وَنَكَحَتْ زَوْجًا آخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِي وَنَكَحَهَا الزَّوْجُ الْأَوَّلُ فَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِيِّ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ حِينَئِذٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْاِثْنَيْنِ أَوِ الْوَاحِدِ يَعْنِي إِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا فَيَمْلِكُ الْآنَ أَنْ يُطَلِّقَهَا اثْنَيْنِ فَقَطْ مُخْتَلِطَةً وَإِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا اثْنَيْنِ يَمْلِكُ الْآنَ أَنْ يُطَلِّقَهَا وَاحِدًا لَا غَيْرُ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللّٰهُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ أَنْ يُطَلِّقَهَا ثَلٰثًا وَيَكُونُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ هَدَرًا لِأَنَّ الزَّوْجَ الثَّانِيَ يَكُونُ مُحَلِّلًا إِيَّاهَا بِالزَّوْجِ الْأَوَّلِ بِحِلٍّ جَدِيدٍ وَيَهْدِمُ مَا مَضٰى مِنَ الطَّلْقَةِ وَالطَّلْقَتَيْنِ وَالطَّلَقَاتِ. فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِأَنَّ الْمُتَمَسَّكَ فِي هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَكَلِمَةُ حَتّٰى

کہ خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے تفسیری بیان کا امکان نہیں رکھتا، پہلی تین تفریعیں نہ تعدیل ارکان کی
شرط کا باطل ہونا، ولاء وغیرہ شرطوں کا باطل ہونا، طواف میں طہارت کی شرط کا باطل ہونا، خاص کے اسی حکم
سے متعلق تھیں، اس کے بعد آنے والی چار تفریعوں کا تعلق خاص کے دوسرے حکم سے ہے خاص کا دوسرا حکم یہ
تھا کہ خاص اپنے مخصوص معنی مفہوم اور مراد کو قطعی بناتا ہے یعنی خاص کے ذریعہ سمجھ میں آنے والے حکم میں کسی
طرح کی کمی اور زیادتی نہیں کی جا سکے گی، ماتن نے چار تفریعوں کو بیان کیا اور تین تفریعیں بعد میں ذکر کئے
چار تفریعوں کے بعد تین تفریعوں سے پہلے درمیان میں بطور جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعی کے دو اعتراضوں
کو لائے ہیں ساتھ ہی ان کے جواب بھی بیان کر دیے گئے۔

دوسرا شوہر پہلے شوہر کے لئے از سر نو حلت ثابت کرنے والا ہے یہ حنفیہ کا مسئلہ ہے امام شافعی
نے اس پر اعتراض کیا ہے، شارح فرماتے ہیں شافعی کا اعتراض سمجھنے کے لئے ایک مقدمہ بیان کرنا
ضروری ہے، تاکہ اعتراض واضح ہو جائے، مقدمہ کی تفصیل یہ ہے:- میاں بیوی ہیں شوہر نے اپنی بیوی
کو تین طلاقیں دے دیں، بیوی نے عدت گزارنے کے بعد دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا، دوسرے
خاوند نے جماع کرنے کے بعد عورت کو طلاق دیدیا، پہلے شوہر نے پھر سے اس عورت کے ساتھ عدت گذرنے
کے بعد نکاح کر لیا، سوال ہوا کیا پہلا شوہر دوبارہ نکاح کرنے کے بعد پھر طلاق کا حقدار ہوگا جواب ملیگا
ہاں، پہلے شوہر نے پہلی بار تین طلاقیں دی تھیں لہذا دوبارہ حلالہ کے بعد اس مطلقہ عورت سے نکاح کر لینے کے
نتیجے میں از سر نو مستقل تین طلاقیں دینے کا حق پہلے شوہر کو حاصل ہو جائے گا، احناف اور شوافع دونوں
متفق ہیں کہ پہلا شوہر مستقل تین طلاقیں دے سکتا ہے، اس سے سمجھ میں آیا کہ دوسرے شوہر نے پہلے
شوہر کے لئے عورت کو از سر نو حلال اور جائز کر دیا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ میاں نے بیوی کو تین
سے کم طلاقیں دیں چاہے ایک طلاق دیا ہو یا دو طلاقیں دی ہوں اس طلاق یافتہ عورت نے دوسرے
شوہر سے نکاح کر لیا، جماع کے بعد دوسرے شوہر نے طلاق دیدیا اور عدت گذرنے کے بعد پہلے شوہر
نے اس سے نکاح کر لیا، اس صورت میں سوال کیا گیا کیا پہلا شوہر مستقل تین طلاقوں کا حقدار ہوگا یا جو
طلاق نہیں دے سکا ہے صرف اسی طلاق کو دینے کا حقدار ہوگا؟ امام محمد و شافعی فرماتے ہیں پہلا
شوہر دوبارہ نکاح کرنے کے بعد وہی طلاق دینے کا استحقاق رکھے گا جو پہلی مرتبہ طلاق دیتے وقت باقی
رہ گئی تھی تو دوسری مرتبہ ایک ہی طلاق دے سکے گا، دو باقی رہی تھیں تو دو دے گا، مطلب یہ ہے کہ پہلے
اگر ایک طلاق دیا تھا اور اسی پر میاں بیوی میں جدائی ہو گئی تھی دو طلاقیں باقی تھیں، پھر جب دوبارہ
نکاح کرے گا تب پہلے کے باقی ماندہ دو طلاقوں کو دیگا، دو طلاقیں دیتے ہی عورت مغلظہ ہو جائے گی،
طلاق ثالث دینے کا حق اس لئے نہیں رکھے گا کہ تیسرے طلاق کو پہلے دے چکا ہے اور اگر پہلی مرتبہ
دو طلاقیں دی تھیں ایک باقی رہ گئی تھی وہ دو طلاقوں پر میاں بیوی میں جدائی ہو گئی تھی پھر جب دوبارہ

نکاح کرے گا تب پہلے باقی ماندہ ایک ہی طلاق دینے کا حق رکھے گا۔ دو مزید طلاقیں دینے کا وہ استحقاق نہیں رکھے گا کیونکہ ان دونوں کو دے چکا ہے۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں ایک یا دو طلاقیں دینے کی صورت میں بھی پہلا شوہر دوبارہ نکاح کرنے کے بعد تین طلاقیں دینے کا مستحق ہوگا۔ جو طلاق باقی ہو چاہے ایک طلاق باقی ہو یا دو طلاقیں باقی ہوں ان کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ باقی ماندہ طلاقیں رائیگاں ہو جائیں گی۔ حضرات شیخین توجیہ میں فرماتے ہیں کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کے لئے ایک نئی اجازت، نئے جواز، نئی حلت کے ساتھ حلال کرنے والا ہے دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد پہلے شوہر سے نکاح کے ذریعہ جو اجازت و حلت پائی جائے گی وہ پہلی اجازت و حلت کا جزء یا بقیہ نہیں ہوگی تاکہ کہا جاسکے کہ پہلی اجازت و حلت میں باقی بچنے والے طلاق کے اجزاء و حصوں کو ہی پہلا شوہر استعمال کرنے کا حق رکھے گا، نہیں بلکہ نئی اجازت و مستقل اجازت و حلت ہے۔ یہ نئی حلت پہلے کی تمام طلاقوں کو ڈھا دے گی چاہے ایک طلاق ہو یا دو طلاقیں ہوں۔ یا دو طلاقیں باقی ہوں یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے تینوں طلاقیں دے ڈالنے کی صورت میں پہلا شوہر دوبارہ نکاح کر لینے کے بعد اسی عورت کو از سر نو مستقل تین طلاقیں دینے کا مستحق ہو جاتا ہے۔ امام شافعی نے حضرات شیخین کی بالا رائے کو غلط کی طرف منسوب کرتے ہوئے اعتراض کیا ہے تم کہتے ہیں۔ آپ نے فرمایا غایۃ خاص لفظ ہے جو ایک معلوم و متعارف معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مفہوم یعنی مراد اور مفہوم کو قطعی طور پر ثابت کرے اس کے خاص کی مراد اور اس کے مفہوم میں نہ تو کمی کی جا سکتی ہے نہ ہی اضافہ لیکن ہم دیکھ رہے ہیں آپ نے مذکورہ مسئلے میں خاص کی مراد و مفہوم میں [illegible] کیا ہے حالانکہ خاص میں اضافہ اور زیادتی جائز نہیں ہے۔ زیر بحث مسئلے کی دلیل اللہ رب العزت کا فرمان ہے فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ہے۔ اللہ رب العزت فرماتے ہیں اگر شوہر نے بیوی کو طلاق ثالث دیا تو یہ مطلقہ عورت اس وقت تک شوہر کے لئے حلال نہ ہوگی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے، مطلب یہ مطلقہ شوہر کے لئے حرام رہے گی، حرام رہنے یا حرمت کی غایت اور انتہا دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ہے، دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد عورت طلاق لے لی تو یہ حرمت ختم ہو جائے گی اور عورت پہلے شوہر کے لئے حلال اور جائز ہو جائے گی، پہلا شوہر دوسرے شوہر کے طلاق دینے کے بعد نکاح کرنے کا مجاز ہوگا۔ شافعی کہتے ہیں کہ آیت میں حتی تنکح آیا ہے حتی خاص لفظ ہے یہ ایک معلوم اور متعارف معنی کے لئے وضع اور طے کیا گیا ہے۔ حتی کا معنی ہے تک، یعنی غایت اور انتہا تین طلاقوں کے بعد عورت شوہر کیلئے حلال نہ رہے گی یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔ معلوم ہوا دوسرے شوہر سے نکاح کرنا عورت کے حلال نہ رہنے بالفاظ دیگر حرام رہنے کی غایت اور انتہا ہے اس سے یہ سمجھا گیا کہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لینا عورت کی اس غلیظ حرمت کے لئے غایت، انتہاء اور آخری حد ہے تین طلاقوں

يقول المصنف في جوابه من جانب أبي حنيفة رح أن كون الزوج الثاني محللا إنما هو للزوج الأول إنما ثبت بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح كما زعمتم وبيانه أن امرأة رفاعة جاءت إلى الرسول عليه السلام فقالت إن رفاعة طلقني ثلاثا فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير فما وجدته إلا كهدبة ثوبي هذا يعني وجدته عنينا فقال عليه السلام أتريدين أن تعودي إلى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان أنه شرط وطي الزوج الثاني ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا الحديث مشهور قبله الشافعي أيضا لأجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما أنه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص كذلك يدل على محللية الزوج الثاني بإشارة النص وذلك لأنه عليه السلام قال لها أتريدين أن تعودي إلى رفاعة ولم يقل أتريدين أن تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع إلى الحالة الأولى وفي الحالة الأولى كان الحل ثابتا لها وإذا عادت الحالة الأولى عاد الحل ويتجدد بما سبق وإذا ثبت بهذا النص الحل الجديد فيما فيه الحل وهو الطلقات الثلث مطلقا ففيما دون الثلث أولى أن يكون الزوج الثاني هادما محللا للثاني بالطريق الأولى كما لا يخفى۔

ترجمہ يقول المصنف في جوابه الخ فرماتے مصنف اس کے جواب میں امام ابو حنیفہ رح کی جانب سے فرماتے ہیں کہ زوج ثانی کا محلل ہونا زوج اول کے لئے تو حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ حتی تنکح زوجا غیرہ سے جیسا کہ تم نے گمان کیا۔

وبیانہ ان امرأۃ رفاعۃ جاءت الخ جس کی تفصیل یہ ہے کہ رفاعہ کی بیوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ رفاعہ نے مجھے تین طلاق دیدی تو میں نے عبد الرحمن بن زبیر سے نکاح کر لیا تو میں نے ان کو اس کپڑے کی مانند ڈھیلا پایا یعنی ان کو عنین پایا، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے پاس دوبارہ جانا چاہتی ہو عرض کیا ہاں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نہیں یہاں تک کہ تم اس کا مزہ چکھو اور وہ تمہارا مزہ چکھیں یعنی جماع کریں۔

فھذا الحدیث مسوق لبیان الخ پس یہ حدیث لائی گئی ہے کہ زوج ثانی کا وطی کرنا شرط ہے اور صرف نکاح کرنا کافی نہیں ہے جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے یہ ایک مشہور حدیث ہے جو

امام شافعی نے اس کو قبول فرمایا ہے اس لئے کہ وطی ان کے یہاں بھی شرط ہے اور ان جیسی خبر قبول سے کتاب پر زیادتی بالاتفاق جائز ہے۔

وهذا الحديث كما انه يدل الخ اور یہ حدیث جس طرح عبارۃ النص سے وطی کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارۃ النص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دال ہے۔

وذالك لانه عليه السلام الخ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اتریدین ان تعودی الی رفاعة (کیا تو رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہے) آپ نے عود کا لفظ فرمایا حتی تذوقی (جب تک کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے) نہیں فرمایا، عود کے معنی پہلی حالت کی جانب لوٹنے کے ہیں اور حالت اولیٰ میں زوج کے لئے حلت ثابت تھی، جب حالت اولیٰ لوٹ آئی تو حلت بھی جدید و مستقلاً لوٹ کر آگئی۔

فاذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل الخ اور جہاں اس نص سے اس جگہ حلت ثابت ہو گئی جہاں پر کہ حلت معدوم تھی یعنی تین طلاق والی صورت، تو جہاں حلت ناقص موجود تھی اور وہ ما دون الثلث والی صورت ہے تو بدرجۂ اولیٰ دوسرا زوج ناقص حلت کو پورا کر دیگا۔

بیان لغات رِفَاعَةٌ را پر زبر ہے، زُبَیر اَمیر کے وزن پر قریب ہوا یعنی هُدْبَةٌ، حُمْلَةٌ کے وزن پر کپڑے کا کنارا، پھندنا، جھالر۔ هُدْبُ الثوب کپڑے کا پھندنا بانا، تَذُوْقِی۔ ذَاقَ (ن)، ذَوْقًا وذَوَاقًا ومَذَاقًا الشئ کسی چیز کو چکھنا۔ عُسَيْلَةٌ عَسَلٌ کی تصغیر، یعنی تھوڑا شہد اس میں تا کا اضافہ اس لئے ہے کہ اس سے جماع سے لذت گیری اور مباشرت کی شیرینی کی طرف اشارہ ہے، تصغیر مذکور لاکراہت رہ کر دیا گیا کہ جماع کا ہلکا سا ذائقہ بھی کافی ہے

تشریح عبارات شافعیہ نے حضرات شیخین کی طرف جس نفی کا انتساب کر کے اعتراض کیا ہے ماتن اس کا جواب دے رہے ہیں، متن کی عبارت ثم علقة الزوج الثانی بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے شوہر کا عورت کو پہلے شوہر کے لئے ہم عسیلہ والی حدیث سے حلال کرنے والا ثابت کرتے ہیں حتی تنکح زوجا غیرہ سے حلال ثابت کرنے والا ثابت نہیں کرتے، تو آپ کا محض گمان ہے تفصیل یہ ہے۔ رفاعہ کی عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور عرض کیا، اللہ کے رسول، مجھے رفاعہ نے تین طلاقیں دیدیا تھا، میں نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کر لیا لیکن وہ نامرد نکلے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہو، عورت نے کہا: ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جب تک تم عبدالرحمٰن بن زبیر کی شہد کا تھوڑا سا مزہ نہ چکھ لو اور عبدالرحمٰن بن زبیر تمہاری شہد کا مزہ نہ چکھ لے، تم رفاعہ کے ہاں واپس نہیں جا سکوگی، حدیث میں شہد سے جماع کی لذت اور اس کی مٹھاس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ اس حدیث میں دو حیثیتیں پائی جاتی

ہیں مثلاً عبارۃ النص سے اشارۃ النص، عبارت النص کہتے ہیں لفظ معنی پر دلالت کرے، اور
کلام اسی معنی کو مراد لینے کے لیے چلایا گیا ہو، اشارۃ النص کہتے ہیں لفظ کا مرادی معنی کے لیے نہ
چلایا جانا لیکن یہ معنی جو اشارۃ النص سے نکلتا ہے وہ عبارت النص سے چھپا رہتا ہے لیکن ایک ہلکا
سا اشارہ اس معنی کی طرف پایا جاتا ہے اس لئے اسے اشارۃ النص کہتے ہیں، مذکورہ حدیث یہ
بتلانے کے لئے لائی گئی کہ دوسرے شوہر سے صرف نکاح (عقد) کرلینا پہلے شوہر کی خاطر حلال ہونے
کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ دوسرے شوہر کے لئے شرط ہوگی کہ وہ عورت سے جماع کرے عورت اور مرد
دونوں ایک دوسرے کا شہد چکھیں، شہد چکھنا سے جماع مراد لیا گیا ہے، دوسرے شوہر کیلئے
جماع کا شرط ہونا حدیث سے عبارۃ النص کے ذریعہ ثابت کیا، ورنہ آیت کے ظاہری معنی تو یہی ہوتے
ہیں کہ فقط نکاح یعنی عقد کافی ہونا چاہیے جماع کی ضرورت نہیں ہے، مگر مذکورہ حدیث مشہور ہے اس
نے دلیل اور جماع کا شرط ہونا واضح کردیا، اور امام شافعی بھی دوسرے شوہر کے ذمہ جماع شرط قرار دینے کے
لئے اسی حدیث کو دلیل میں پیش کرتے ہیں، جماع شرط قرار دینا اللہ کی کتاب سے سمجھ میں آنے والے حکم یعنی
صرف نکاح پر اضافہ کرتا ہے مگر یہ اضافہ اتفاق رائے اس لئے جائز ٹھہرا کہ مشہور حدیث کے ذریعہ اللہ کی
کتاب پر زیادتی و اضافہ جائز رکھا گیا ہے، مگر یہی حدیث عبارت النص کی طرح اشارت النص کے طور پر
دوسرے شوہر کے باعث تحلیل ہونے کو واضح کرتی ہے، حدیث میں اشارہ پایا جاتا ہے کہ دوسرا شوہر
عورت کو پہلے شوہر کے لئے حلال کرنے والا ہے، اشارہ اس طرح پایا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے رفاعہ کی عورت سے فرمایا (تریدین ان تعودی الی رفاعۃ) کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی
ہو، آپ نے نہیں فرمایا (تریدین ان تنتھی حرمتک) کیا تم اپنی حرمت کو منتہی اور محدود کرنا چاہتی
ہو یعنی تم یہ چاہتی ہو کہ تم جو حرام ہو وہ حرام ہونا یا حرمت کی ایک حد متعین کردو تاکہ یہ حرمت اس
حد سے نکال دے سکے، اس کے برعکس آپ نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے ہاں لوٹنا چاہتی ہو، یعنی جس طرح
رفاعہ کے پاس پہلے تم مکمل طور پر حلت اور جواز کے ساتھ رہ چکی ہو تم اسی طرح مکمل حلت اور نئے
جواز کے ساتھ رہنا چاہتی ہو یہ معنی اس لئے سمجھا گیا کہ عود یعنی لوٹنا کا مفہوم ہے پہلی حالت کی طرف
لوٹنا اور پہلی حالت میں رفاعہ کی عورت کے لئے حلت و جواز ثابت تھا، چنانچہ جب یہ رفاعہ کے ساتھ
نکاح کرے گی تو پہلی حالت واپس آجائے گی، جب پہلی حالت لوٹ آئے گی تب حلت اور جواز بھی
لوٹ آئے گا، یہ لوٹنے والی حلت یا لوٹنے والا جواز ایک جدید حلت اور نیا جواز ہونے کے ساتھ
مستقل بھی ہوگا ایسا نہیں کہ اضافی حلت یا اعتباری جواز ہو معلوم ہوا دوسرے شوہر سے نکاح
اور جماع کے بعد طلاق پاکر پہلے شوہر کی زوجیت میں آجانے سے نئی اور مستقل حلت اور جواز پیدا
ہوجاتا ہے، دیکھئے پہلے شوہر نے تین طلاقیں دی تھیں، تین طلاقیں پڑنے کے بعد عورت غلیظہ
حرمت کے ساتھ حرام ہوجاتی ہے، حلت کا تصور بھی نہیں رہ جاتا، حلت بالکل معدوم و ناپید

ہو جاتی ہے لیکن دوسرے شوہر سے نکاح و جماع کے بعد طلاق پاکر پہلے خاوند کے نکاح میں آنے سے حلت پیدا ہوگئی یعنی یہ عورت پہلے شوہر کے لئے قطعی حلال ہوگئی اب شوہر اسے پھر تین طلاقیں دے کر حرام بنانے کا مختار ہو جائے گا۔ پہلے شوہر کے لئے حلت وہاں پائی گئی جہاں تین طلاقوں کے بعد حلت باقی ہی نہیں رہی تھی، لہذا وہ صورت جس میں حلت موجود تھی گو وہ حلت ناقص تھی وہاں تو بدرجہ اولی مستقل اور نئی حلت پیدا ہو جائے گی۔ مثلاً پہلا شوہر ایک یا دو طلاق دیتا ہے تین طلاقیں نہیں دیتا تو عورت شوہر کے لئے حلال رہتی ہے یہ ناقص اور ادھوری حلت ہے پوری حلت یہ ہے کہ کوئی طلاق نہ دے بہرکیف ایک یا دو طلاق کے بعد عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرتی ہے اس صورت میں حلت پائی گئی کیونکہ پہلے شوہر نے مکمل طور پر حرام نہیں کیا تھا ایک یا دو طلاقیں دی تھیں، دو یا ایک باقی تھیں اب دوسرے شوہر سے نکاح کر لینے کے بعد یقیناً دوسرا شوہر اس ناقص اور ادھوری حلت اور نامکمل جواز کو مکمل اور پورا کریگا اور پورا بھی کامل ترین نوعیت سے کریگا کیونکہ تین طلاقوں کی صورت میں پہلے شوہر کیلئے حلت معدوم تھی اور دوسرے شوہر نے وہاں حلت کو عدم سے وجود میں پہنچا دیا حالانکہ معدوم چیز کو وجود بخشنا مشکل ہے لہذا ایک یا دو طلاقوں کی صورت میں جبکہ پہلے شوہر کے لئے حلت معدوم نہیں ہوئی تھی دوسرا شوہر حلت کی کمی اور ادھورے پن کو مکمل کر دے گا۔ کیونکہ کسی موجود لیکن ناقص چیز کو مکمل کرنا آسان ہے، لہذا ایک یا دو طلاقیں دینے کی شکل میں دوسرا شوہر ٹھیک اسی طرح پہلے شوہر کے لئے عورت کو حلال و جائز کر دے گا جس طرح تین طلاقیں دینے کی صورت میں دوسرے شوہر نے پہلے شوہر کے لئے عورت کو حلال کر دیا تھا، تین طلاق والی صورت میں حلت اور جواز جس طرح نئے اور مستقل تھے اسی طرح ایک طلاق یا دو طلاقیں دینے کی صورت میں بھی حلت اور جواز نئے اور مستقل ہوں گے۔

ثم شرع المصنف في بطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا يقرب من قطعه وهذا أيضا جواب سؤال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي وتقرير السؤال ههنا أيضا لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي أن السارق إذا سرق شيئا من أحد وقطعت يده فيها فإن كان المسروق موجودا في يد السارق يرد إلى المالك بالاتفاق وإن كان هالكا فعند الشافعي يجب الضمان عليه سواء هلك بنفسه أو استهلكه وعند أبي حنيفة لا يجب الضمان فقط إلا عند الاستهلاك في رواية وذلك لأنه حين أراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من يد المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته إلى الله تعالى وهو مستغن

عَنْ ضَمَانِ الْمَالِ وَإِنَّمَا يَجِبُ الرَّدُّ إِذَا كَانَ مَوْجُوْدًا لِأَنَّهُ لَمْ يَبْطُلْ مِلْكُهُ وَإِنْ زَالَتْ عِصْمَتُهُ فَلِرِعَايَةِ الصُّوْرَةِ قُلْنَا بِوُجُوْبِ رَدِّ الْمَالِ وَلِرِعَايَةِ الْمَعْنٰى قُلْنَا بِعَدَمِ ضَمَانِهِ فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِأَنَّ الْمَنْصُوْصَ عَلَيْهِ فِيْ هٰذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا وَالْقَطْعُ لُغَةً مَعْرُوْفٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ الْإِبَانَةُ عَنِ الرُّسْغِ وَلَا دَلَالَةَ لَهُ عَلٰى تَحَوُّلِ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِكِ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعِصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلٰى خَاصِّ الْكِتَابِ فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْ جَانِبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى بِأَنَّ بُطْلَانَ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِ الْمَسْرُوْقِ وَانْتِقَالَهَا مِنَ الْمَالِكِ إِلَى اللّٰهِ تَعَالٰى إِنَّمَا ثَبَتَتْ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى جَزَاءً بِمَا كَسَبَا لَا بِقَوْلِهِ فَاقْطَعُوْا وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِيْ مَعْرِضِ الْعُقُوْبَاتِ يُرَادُ بِهِ مَا يَجِبُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى وَإِنَّمَا يَكُوْنُ حَقًّا لِلّٰهِ تَعَالٰى إِذَا وَقَعَتِ الْجِنَايَةُ فِيْ عِصْمَتِهِ وَحِفْظِهِ وَإِذَا كَانَ ذٰلِكَ فَقَدْ شُرِعَ جَزَاؤُهُ جَزَاءً كَامِلًا وَهُوَ الْقَطْعُ وَلَا يَحْتَاجُ إِلٰى ضَمَانِ الْمَالِ غَايَتُهُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْمَالُ مَوْجُوْدًا فِيْ يَدِهِ يُرَدُّ إِلَيْهِ لِأَجْلِ الصُّوْرَةِ وَإِنْ جَرٰى عَلَى الْمَعْنٰى كَمَا قَدْ تَقَدَّمَ لِأَنَّ الْقَطْعَ هُوَ كَافٍ بِهٰذِهِ الْجِنَايَةِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلٰى جَزَاءٍ آخَرَ حَتّٰى يَجِبَ الضَّمَانُ هٰذَا أَشَدُّ مَا ذَكَرْتُهُ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ وَكَفَانَا هٰذَا۔

ترجمہ ثم قال المصنف وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا۔ مصنف نے دوسرا اعتراض ذکر کیا اور فرمایا مال مسروق سے عصمت کا باطل ہونا ہم جزاءً سے ثابت کرتے ہیں فاقطعوا سے ثابت نہیں کرتے۔

یہ عبارت بھی ایک سوال محذوف کا جواب ہے جو امام شافعی کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ گو یہاں بھی ایک مقدمہ بطور تمہید بیان کرنا ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جب چور نے کسی شخص کی کوئی چیز چرائی، اور اس میں اس کا ہاتھ بھی کاٹ دیا گیا تو اگر شئی مسروق چور کے پاس موجود تھی تو بالاتفاق مالک کو واپس کردے گا اور اگر وہ ہلاک ہوگئی ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا تاوان واجب ہے خواہ ہلاک ہوگئی ہو یا جان بوجھ کر ہلاک کر دیا ہو۔ وعند ابی حنیفۃ لا یجب۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تاوان بالکل واجب نہیں بجز استہلاک والی صورت کے ایک قول کے مطابق

خود فنا وضیاع کی راہ دکھائی ہے یا نہ خود بخود فنا وضائع ہوا ہے۔ امام ابو حنیفہ اس کے برعکس جواب دیتے ہیں امام صاحب فرماتے ہیں کہ فنا اور ضائع ہونے کی صورت میں چور پر تاوان وڈنڈ واجب اور ضروری نہیں ہوگا کیونکہ مال کا فنا اور ضیاع کا راستہ دیکھنا ہی چور کے ذمہ سے ڈنڈ کے وجوب کو ساقط کردے گا۔ اس سے کوئی سروکار نہیں کہ مال خود بخود فنا اور ضائع ہوا یا چور نے اسے فنا وضیاع کی راہ دکھائی۔ مال فنا اور ضائع ہوجانے کی صورت میں تاوان وڈنڈ چور پر کیوں واجب نہیں ہوتا؟ چاہے مال بذات خود ضائع ہو یا چور نے اسے ضائع کیا۔ احناف ضمان واجب نہ ہونے کی وجہ بتلاتے ہیں فرماتے ہیں چور جب چوری کا قصد کرتا ہے تو چوری کرنے سے ذرا سا پہلے جب کہ چرانے لگے مال کی عصمت اس کے تحفظ کی ذمہ داری مال کے مالک کے ذمہ سے ختم ہوجاتی ہے، لیکن چونکہ تحفظ کی ذمہ داری مال کا وصف ہے اس لئے مالک کے ذمہ سے تحفظ کی ذمہ داری ختم ہونے کے بعد اللہ رب العزت کی عصمت اور ان کے تحفظ کی ذمہ داری میں منتقل ہوجاتی ہے، اب چرایا ہوا مال مالک کے حق میں کوئی قیمت نہیں رکھتا، چرایا ہوا مال مالک کے لئے ان چیزوں کے خانے میں چلا جاتا ہے جن کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور اس کے تحفظ کی ذمہ داری اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل ہوجاتی ہے، یعنی چور کی چوری کے بعد اللہ رب العزت ہی اس کے تحفظ کے ذمہ دار رہتے ہیں اور ضمان وتاوان تحفظ کی ذمہ داری پر واجب ہوتے ہیں مالک کے ذمہ سے نہ اس کے تحفظ کی ذمہ داری ختم ہوگئی ہے اس لئے مالک کو تاوان وڈنڈ دلانے کا کوئی جواز نہیں رہے گا۔ البتہ اللہ رب العزت کے ذمہ میں مال کے تحفظ کی ذمہ داری منتقل ہوچکی تھی اس لئے اللہ رب العزت بظاہر مستحق ثابت ہوئے کہ چور کو مجبور کیا جائے وہ اللہ تعالیٰ کو مال کا تاوان وڈنڈ دے، لیکن اللہ رب العزت کو تاوان وڈنڈ دلانے کا تصور اس لئے زبردست مسخرہ پن ہوگا کہ اللہ جل شانہ بے نیاز ہیں انہیں کیا ضرورت ہے کہ وہ تاوان وڈنڈ وصول کریں۔
واضح ہوگیا کہ مال ضائع ہونے کی صورت میں چور کو ہرگز ہرگز مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ تم پر ضروری ہے کہ نقصان سے ہونے والے کا تاوان وڈنڈ مالک کے حوالہ کردو۔

فانما یجب الرد الخ: فاضل شارح یہاں سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال ہوتا ہے کہ چرایا ہوا مال مالک کے حق میں جب ان چیزوں میں شامل ہوگیا جن کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور اس کے تحفظ کی ذمہ داری مالک کے ذمہ سے ختم ہوکر اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل ہوچکی تو چور کے قبضے میں مال کے موجود ہونے کی صورت میں چور پر واجب نہیں ہونا چاہئے کہ وہ چرایا ہوا مال مالک کو واپس کردے حالانکہ مال موجود ہونے کی صورت میں چور کے ذمہ سے مالک کو واپس کرنا واجب قرار دیا جاتا ہے، شارح نے اس کا جواب دیا ہے، مگر یہ جواب مشکل ہے اس لئے جواب سے پہلے ایک مقدمہ ذہن میں رکھنا ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ مال میں دو وصف ہیں ایک ملک (یا ملکیت) دوسرا

عصمت یعنی مال کے تحفظ کی ذمہ داری۔ ملک یا مالکیت کو صوری اور ظاہری وصف کہہ لیجئے اور عصمت و تحفظ کو معنوی اور باطنی وصف مانتے چلئے۔ مالکیت مالک کا وصف ہے، مالکیت کا معنی ہے قدرت قدرت قادر کی صفت ہے قادر مالک ہے جیسے ظاہری اور صوری قدرت حاصل ہے اور عصمت و تحفظ مال کی صفت ہے عصمت اور تحفظ کا معنی ہے مال کا مالک کے علاوہ دوسرے کے لئے حرام ہونا یعنی مالک کے علاوہ دوسرا کوئی اس مال میں تصرف اور قابو پانے کا مجاز و حقدار نہیں ہوگا جرم یعنی چوری کا محل جس پر چوری اثر انداز ہوتی ہے وہ عصمت و تحفظ ہے، جرم کا محل ملکیت نہیں ہے، اب دیکھا جائے کہ چوری کے وقت کیا چیز منتقل ہوتی ہے یعنی شریعت نے کس چیز کا منتقل ہونا معتبر مانا ہے اس سلسلے میں غور کرنے سے معلوم ہوا کہ ملکیت مال کے مالک سے ختم ہو کر چور کی طرف منتقل نہیں ہوتی بلکہ مال کی عصمت اور تحفظ مالک کے ذمے سے ختم ہو کر اللہ کے ذمے میں منتقل ہوتا ہے، ملکیت کے منتقل نہ ہونے اور عصمت و تحفظ کے منتقل ہونے کو مثال سے سمجھئے، شیرہ جب شراب بن جائے تو شیرے میں ملکیت باقی رہتی ہے یعنی شیرے کا جو مالک ہے شراب بنا ہوا شیرہ اسی کا مملوک رہے گا لیکن شراب میں تبدیل ہونے والا یہ شیرہ اپنی عصمت اور تحفظ کھو بیٹھے گا، اب یہ مالک کے لئے معصوم نہیں رہے گا بلکہ شراب کی عصمت اور اس کا تحفظ اللہ رب العزت کے ذمہ منتقل ہو جائیں گے، معلوم ہوا ملکیت منتقل نہیں ہوتی، بلکہ عصمت و تحفظ منتقل ہوتے ہیں یعنی ملکیت مالک کے لئے باقی رہتی ہے مگر عصمت و تحفظ کی ذمہ داری مالک سے اٹھ جاتی ہے اور چور کے قبضے میں جو چرائے ہوئے مال کو مالک کی ملکیت کے باقی رہنے اور منتقل نہ ہونے کی وجہ سے اسے واپس کرنا پڑتا ہے، عصمت و تحفظ کا دونوں مال سے کوئی تعلق نہیں رہتا، اب شارح کی عبارت کو حل کیجئے، مال جب چور کے قبضے میں موجود ہو تو اسے مالک کو واپس کرنا اس لئے واجب ہے کہ اس سے مالک کی ملکیت باطل اور ختم نہیں ہوئی تھی، اگرچہ مال سے اس کی عصمت اور اس کے تحفظ کی ذمہ داری زائل اور منتقل ہو چکی تھی، اس ظاہری صورت یعنی مالک کی ملکیت کے باقی رہنے کا تقاضا پورا کرتے ہوئے ہم نے کہا اگر مسروق مال چور کے قبضے میں موجود ہے تو چور لازماً اسے مالک کو واپس کرے اور معنی و باطنی یعنی مالک کے ذمے سے مال کی عصمت و تحفظ کی ذمہ داری کے باقی نہ رہنے بلکہ باطل و ساقط ہو کر اللہ رب العزت کی ذات میں منتقل ہو جانے کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا: جب مسروق مال چور کے قبضے میں موجود نہ ہو خواہ چرایا ہوا مال از خود ضائع ہو کر موجود نہ ہو یا چور کے ضائع کر دینے کی وجہ سے موجود نہ ہو، بہر صورت چور کے ذمہ مالک کے مال کا ضمان و تاوان ادا کرنا واجب نہیں ہوگا۔

واعترض علیہ الشافعی الخ شارح فرماتے ہیں امام شافعیؒ نے چرائے ہوئے مال

سے عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری کے سوخت ہو جانے اور اس کے اللہ رب العالمین کے ذمہ میں منتقل ہو جانے کے تئیں احناف کو خطا کی جانب منسوب کرتے ہوئے اعتراض کیا اور ماتن کی عبارت بطلان العصمۃ عن المسروق بقولہ جزاء لا بقولہ فاقطعوا چوری کئے ہوئے مال سے تحفظ کی ذمہ داری کا باطل و سوخت ہونا اللہ رب العزت کے فرمان جزاء سے ثابت کیا گیا اللہ جل شانہ کے فرمان فاقطعوا سے ثابت نہیں کیا گیا شافعی کے اعتراض کا جواب ہے، اعتراض اور جواب کی تفصیل یہ ہے۔

شافعی کہتے ہیں چوری کے سلسلے میں منصوص علیہ اور ماموربہ یعنی جو بات ہمیں بتائی گئی۔

والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا (اور چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ تم ان دونوں کی کمائی کی سزا (اور بدلہ) میں کاٹ ڈالو) سے معلوم ہوا ہمیں قطع کا حکم دیا گیا جو فاقطعوا سے صاف ٹپک رہا ہے۔ قطع ایک خاص لفظ ہے اس کی وضع اور تعیین معلوم و متعارف معنی کے لئے کی گئی ہے۔ قطع کا متعارف معنی کسی چیز سے جدا کرنا ہے قطع کا معنی یہ نہیں ہوتا کہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری سوخت و باطل ہو کر اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل ہو گئی ہے، اور مال میں مالک کے تحفظ کی ذمہ داری باقی نہیں ہے ہاں اتنا کہا جا سکتا ہے کہ قطع یعنی ہاتھ کاٹنے میں عصمت و تحفظ کا اعتبار کیا گیا ہے کہ ہاتھ کاٹنے کا حکم اسی لئے دیا گیا ہے کہ چور نے عصمت و تحفظ کی ذمہ داری کی بے حرمتی کی اور اسے تار تار کر دیا لیکن قطع یعنی ہاتھ کاٹنے کو، ہاتھ کاٹنے سے پہلے ثابت و موجود مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری کو باطل و سوخت کرنے والا کہنا کتاب اللہ کے خاص فاقطعوا پر اضافہ اور زیادتی ہے۔ چرائے ہوئے مال سے قطع کے ذریعہ عصمت و تحفظ کی ذمہ داری باطل و سوخت کر کے احناف خود اسی میں جا پڑے جس کا انھوں نے انکار کیا تھا، کیونکہ ان کے فرمودات کی روشنی میں قیاس یا خبر واحد کے ذریعہ نص کے اطلاق کا مقید کرنا درست نہیں تھا۔

ماتن علیہ الرحمہ نے ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کی طرف سے شافعی کے اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا، ہم نے چوری کئے ہوئے مال کی عصمت اور اس کے تحفظ کی ذمہ داری قطع کے ذریعہ مالک سے سوخت و باطل کر کے اللہ رب العزت کے ذمہ میں منتقل نہیں کیا کہ آپ کا اعتراض ہماری طرف منتقل ہو سکے بلکہ ہم نے عصمت و تحفظ کی ذمہ داری ایک دوسرے خاص سے باطل و سوخت کی ہے جو آپ کے پیش کردہ خاص یعنی قطع سے متصل ہے جس خاص سے ہم عصمت و تحفظ کو سوخت و باطل کرتے ہیں وہ جزاء بما کسبا ہے فاقطعوا نہیں، ہم جزاء سے مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری دو وجہوں سے باطل و سوخت ٹھہراتے ہیں: پہلی وجہ یہ ہے کہ

جزا یعنی بدلہ یا داشی جب کسی قید وصف کے بغیر یعنی مطلق ذکر کی جائے وہ بھی ایسی جگہ جو سزاؤں کی قبیل میں سے ہو اور یہ جزا بندے کے فعل کے مقابلے میں ادا ہونے میں ہو تو یہ مطلق جزا اور ایسا بدلہ کہلاتی ہے جو اللہ رب العلمین ہی کا حق بن سکتی ہے یعنی اللہ تعالی ہی بغیر قید وصف کی احتیاج کے علی الاطلاق بدلہ دینے والے ہیں اس لئے کہ علی الاطلاق جزا (یعنی بدلہ یا سزا) دینا انہیں کا حق ہے آخری قیام گاہ یعنی دار آخرت کو اسی لئے دار الجزاء اور بدلے کا گھر کہتے ہیں کہ اللہ رب العزت وہاں تن تنہا بدلہ دینگے اور جب یہ تسلیم ہو چکا کہ ہاتھ کاٹنا خالص اللہ رب العزت کا حق ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ چوری کے جرم کی زد اللہ جل مجدہ کے حق پر پڑنی چاہئے تاکہ بندہ اللہ رب العزت کی جزا کا مستحق ہو سکے، اور یہ جزا اللہ تعالی کا حق اسی وقت بنے گی جب جرم کا نشانہ اللہ تعالی کی عصمت اور ان کے تحفظ کی ذمہ داری بن رہی ہو، جزا کو اللہ رب العزت کی جزا ثابت کرنے کے لئے ضروری تھا کہ، لیکن عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری جو جرم کا محل تھی چوری کا ارتکاب کرنے سے ذرا سا پیشتر مال کے مالک سے اللہ الرحمن کی ذمہ داری میں محول و منتقل کر دی جائے تاکہ بندے کے جرم کی زد اللہ رب العلمین کے خاص اور خالص حق یعنی عصمت و تحفظ پر پڑے جس کے نتیجے میں بندہ اللہ کی جزا کا صحیح معنوں میں مستحق بن جائے اور عصمت جو مال کا وصف تھی وہ مالک کی تھی جب وہ اللہ جل مجدہ کی طرف روانہ ہو گئی تو بندے یعنی مال کے مالک کیلئے اسے باقی باور کرنا بھی ہو گی۔ مال کے تحفظ کی ذمہ داری اور عصمت کے اللہ رب العلمین کے ذمہ میں منتقل ہو جانے کے بعد مالک کا مال شخص اسی طرح بے قیمت شئی ہو گئی جس طرح شیرا شراب بن جانے کے بعد اپنے تقوم اور اپنی قیمت کھو بیٹھتا ہے جب مالک کی عصمت و تحفظ کا حق منتقل ہو گیا تو مال کی عصمت لامحالہ مالک کی طرف انتساب کرتے ہوئے سوخت و باطل ہو گئی، اور یہ اللہ تعالی کے حق عصمت اور ان کے حق تحفظ کی ذمہ داری کی ختم ہو گئی اب چور کی چوری اور ارتکاب جرم کا صاف مطلب یہ کہ وہ کردہ اللہ رب العزت کے خاص و خالص عصمت و تحفظ کے حق میں مجرم بن رہا ہے اور جب بھی بندہ اس شان سے ارتکاب جرم کرتا ہے تو اس کی جزا اور اس کا بدلہ ایک مکمل جزا اور بھرپور بدلے کی شکل میں رونما ہوتا ہے، یہاں چوری کے جرم کے ارتکاب کا بدلہ اور اس کی جزا قطع ید بتلائی گئی، جس سے معلوم ہوا کہ قطع ید یعنی ہاتھ کاٹ دینا پورا پورا بدلہ ہے، لہذا ہاتھ کاٹنے کے بعد کوئی اور چیز واجب نہیں کی جائے گی۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے بعد ضمان واجب نہیں ہوگا

یاد رکھئے ضمان واجب نہ ہونا اور مال کی عصمت کا باطل ہونا دو الگ الگ باتیں ہیں بندے سے عصمت اور تحفظ اس لئے باطل ہوتی ہے کہ یہ اللہ کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں اور ضمان اس لئے واجب نہیں ہوتا کہ عصمت بندے کا حق ہو کر باقی نہیں رہتی، معلوم ہوا کہ عصمت کا باطل و سوخت ہو جانا اس کے انتقال پر منحصر ہے۔ اور ضمان کا واجب نہ ہونا عصمت کے باقی نہ رہنے پر منحصر ہے۔

خلاصہ: شارح فرماتے ہیں کہ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں مال موجود نہ ہو تو ضمان واجب نہیں ہوتا کیونکہ مال کی عصمت باقی نہیں رہتی، البتہ ہاتھ کاٹنے کی صورت میں مال موجود ہو تو ضمان باقی رہتا ہے کیونکہ صورت دونوں میں مالک کی ملکیت بہرکیف باقی رہتی ہے اس لئے چور مال مالک کو واپس کرے گا۔

ولانہ جزی الخ جزاء کے ذریعہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری ساقط و باطل ٹھیرانے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ جزی، کفی کافی ہونے کے معنی میں آتا ہے اور کافی ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ جو چیز کافی ہوری ہے وہ اپنے ماسوا دوسری چیزوں کی طرف رخ کرنے سے بے نیاز کر دے اس توجیہ پر اللہ رب العزت کے فرمان فاقطعوا ایدیھما جزاء بما کسبا کا مطلب ہوگا تم ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو ہاتھ کاٹ دینا ان کی کرنی کی سزا و بدلہ کے لئے کافی ہے اس کے بعد کسی اور جزاء یعنی سزا یا بدلہ کی ضرورت نہیں رہ جائے گی جب جزی بمعنی کفی کے معنی میں لینے کے نتیجے میں مفہوم یہ نکلا تو یقیناً ہاتھ کاٹ دینا چوری کے جرم کی پاداش و سزا کے لئے کافی ہوگا ہاتھ کاٹ دینا ہی دوسری کسی بھی سزا یا پاداش سے بے نیاز کر دیگا لہٰذا ہاتھ کاٹنے کے بعد مال مسروق موجود نہ ہونے کی صورت میں چور پر ضمان و تاوان واجب کرنے کا کوئی مفہوم نہیں نکلے گا اس لئے کہ چرائے ہوئے مال کے موجود نہ ہونے کی شکل میں ہاتھ کاٹنے کے بعد مسروق کا تاوان اور ضمان اگر لیا جائے تو سمجھا جائے گا کہ مکمل جزاء دینے کا دعویٰ کرنے کے بعد ضمان کی شکل میں دوسری جزاء کی طرف رخ کیا جارہا ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جب قطع مکمل جزاء و پاداش مان لیا گیا پھر جزاء و پاداش کی ضرورت ہی کیا رہی کہ ضمان واجب کرکے بے ضرورتی کو ضرورت اور بے نیازی کو نیازمندی ثابت کیا جائے، چوری کرنے سے پیشتر ہی چونکہ مال کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری اللہ رب العلمین کے ذمہ میں منتقل ہو چکی تھی لہٰذا چوری اللہ کے حق میں واقع ہوئی عصمت اور تحفظ جب اللہ کی طرف منتقل ہوگئے تو مالک کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری ختم ہو کر صرف اللہ تعالیٰ کی عصمت اور تحفظ کی ذمہ داری باقی رہی، اب یہ چوری جو خالص اللہ کے حق میں واقع ہوئی تھی وہ ایک مکمل اور بھرپور جرم ہوگا۔ جیسے بندے نے کیا تھا لہٰذا اس مکمل جرم یعنی چوری کی جزاء و پاداش میں ہاتھ کاٹ دینا مکمل جزاء اور بھرپور بدلہ ہوا، یہاں یہ بھی یاد رہے کہ مال کی عصمت اور تحفظ اس لئے باطل ہوئے کہ وہ اللہ کے ذمہ میں منتقل ہوگئے تھے اور ضمان اس لئے واجب نہیں ہوا کہ مال کی عصمت اور تحفظ میں بندہ اور مالک کا حق باقی نہیں تھا اس لئے کہ ضمان و تاوان کا دارومدار عصمت و تحفظ کی بقاء پر تھا، الغرض مال کی عصمت اور تحفظ کی بے حرمتی کے نتیجے میں اسے سزا دی گئی یعنی ہاتھ کاٹا گیا اور یہ سزا مکمل اور جزاء کامل تھی۔ یہی جزاء کافی ہوگئی اب کسی اور جزاء کی ضرورت نہیں رہی۔

ھذا ینسد الخ علامہ جون پوری فرماتے ہیں عصمت و تحفظ کے باطل و ساقط ہونے کے سلسلے میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ ہماری اپنی مخصوص تفسیر تفسیرات الاحمدیہ میں بیان کردہ مضمون کا قلیل حصہ

ہے لیکن نص کے دو حکم تھے ایک یہ تھا کہ خاص لغیری بیان قبول کرنے کی گنجائش نہیں رکھتا ترتیب ور شروع کی تین تعریفیں اسی حکم سے متعلق تھیں، خاص کا دوسرا حکم یہ تھا۔ خاص اپنے مخصوص مدلول و مفہوم کو قطعی حیثیت سے احاطے میں لے لیتا ہے یعنی مدلول کا مفہوم ، مدلول قطعی ہوتا ہے اس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہوتا اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہوجاتا ہے، چوتھا فرعی مسئلہ خاص کے اسی حکم سے متعلق تھا اور خلع والا پانچواں فرعی مسئلہ بھی اسی سے منسلک ہے۔ چھٹے اور ساتویں فرعی مسئلے بھی اسی سے تعلق رکھتے ہیں۔

یہاں جس مسئلے کو بیان کرنا ہے وہ صرف اور صرف یہ ہے کہ احناف کے ہاں خلع طلاق ہے اور خلع کے بعد طلاق دینا درست ہے۔ خلع کہتے ہیں مال کی معین مقدار لے کر طلاق دینا۔ خلع کرنے میں لفظ خلع یا اس جیسے دوسرے لفظوں کے ذریعہ نکاح کی ملکیت کو ختم کردیا جاتا ہے، خلع کہتے ہیں مال لے کر طلاق دینا اس لئے خلع بذات خود طلاق شمار کی جائے گا اور خلع کے بعد طلاق دینا بھی صحیح ہوگا۔ خلع میں مال لے کر طلاق دیتے ہیں اس لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ خلع کرنے میں خاوند و بیوی کے کام کیا ہیں، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ خلع میں بیوی کا کام مال دینا ہے اور شوہر کا کام مال لے کر طلاق دینا ہے۔ اس مسئلے میں امام شافعی رحمۃ اللہ نے احناف علیہم الرحمۃ کو خطاء کی جانب منسوب کیا، کہتے ہیں خلع طلاق نہیں بلکہ نکاح کا توڑنا اور فسخ کرنا ہے۔ نکاح توڑ دینے اور فسخ کردینے کے بعد باقی رہتا ہی نہیں۔ خلع نکاح کو فسخ کرنا قرار پایا تو یہ طلاق نہیں کہہ سکتے جب خلع نکاح کا فسخ کرنا ہوا اور یہ طلاق بھی نہیں تو اس کے بعد طلاق دینا درست نہیں ہوگا۔ نکاح فسخ کرنے کے بعد حلالہ کے بغیر خاوند اپنی بیوی سے دوبارہ نکاح کرسکتا ہے، لیکن دو طلاقوں کے بعد اگر بیوی نے خلع کرلیا ہے تو ہمارے نزدیک حلالہ کے بغیر خاوند دوبارہ اس سے نکاح نہیں کرسکتا کیونکہ خلع خود طلاق ہے گویا دو کے بعد تیسری طلاق دی گئی اور تیسری طلاق کے بعد حلالہ کے بغیر نکاح درست نہیں ہوتا مگر شوافع کے ہاں دو طلاقوں کے بعد خلع کرنے کی صورت میں خاوند حلالہ کے بغیر اپنی بیوی سے دوبارہ نکاح کرسکتا ہے وجہ یہ ہے کہ خلع ان کے نزدیک فسخ نکاح ہے اور نکاح فسخ کرنے کے بعد حلالہ کے بغیر دوبارہ اسی عورت سے نکاح کیا جاسکتا ہے، بانا شک اختلاف کی ثمرہ خلع کو طلاق ماننے یا خلع کو فسخ نکاح تسلیم کرنے کی وجہ سے رونما ہوا۔ بعد ازاں خلع کو طلاق قرار دینے اور اسے فسخ نکاح تسلیم کرنے سے متعلق احناف و شوافع کے دلائل سے بحث کی جائے گی۔

دونوں حضرات کا مستدل اللہ رب العزت کا فرمان ہے۔ اللہ الرحمن فرماتے ہیں اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ وَلَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَیْتُمُوْھُنَّ شَیْئًا اِلَّآ اَنْ یَّخَافَآ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ تِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ فَلَا تَعْتَدُوْھَا وَمَنْ یَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰہِ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الظّٰلِمُوْنَ فَاِنْ طَلَّقَھَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ

رجعی طلاق (دی جا) دو بار ہے، بعد ازاں یا عورت کو حسن سلوک کے ساتھ رکھ لینا یا اچھی طرح سے مکمل طور پر چھوڑ دینا ہے، اور جو کچھ تم نے عورتوں کو دے رکھا ہے تمہارے لئے اس سے کچھ بھی لینا جائز نہیں مگر جب کہ میاں بیوی کو اندیشہ ہو کہ اللہ رب العزت کے قوانین پر ٹھیک ٹھیک نہ چل سکیں گے پس اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ میاں بیوی دونوں اللہ رب العالمین کے حکموں پر درست عمل نہیں کر سکیں گے تو عورت اگر معین مال دے کر چھوٹ جائے تو میاں بیوی پر کوئی گناہ نہیں، یہ اللہ رب العزت کے قوانین و حدیں ہیں تم انہیں مت پھلانگو۔ اور جو لوگ اللہ رب العزت کی حدیں پھلانگیں گے وہی ظالم ہیں، پھر اگر شوہر نے اس عورت کو تیسری بار طلاق دیدیا تو یہ عورت شوہر کے لئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک وہ اس شوہر کے علاوہ دوسرے سے نکاح نہ کرے۔

احناف کہتے ہیں اللہ رب العزت نے یہاں دو رجعی طلاقیں بیان کی ہیں، الطلاق مرتان سے یہی مراد ہے، اللہ رب العزت بتلا رہے ہیں کہ رجعی طلاقیں دو ہیں، دو سے زیادہ طلاقیں نہیں ہو سکتیں یا یوں سمجھئے کہ جو طلاق شریعت نے مشروع کی ہے یکے بعد دیگرے علیحدہ علیحدہ طہروں میں دی جانے والی طلاق ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ ساری طلاقیں بیک وقت اجتماعاً دینا شرعی طلاق نہیں کہلائے گا دو طلاقوں کے بعد چاہے وہ رجعی ہوں یا شرعی کہیں، شوہر کے لئے لازم ہو جاتا ہے کہ وہ عورت کو اسلامی آئین اور طریق دین حسن کے جذبات کے ساتھ اپنے پاس بلالے، دوبارہ اپنے پاس رکھ لے یا نیکی یا شرافت خیر خواہی وخیر سگالی کا مظاہرہ کرتے ہوئے عورت کو پورے طور سے اچھی طرح آزاد کر دے یعنی بالکل ہی چھوڑ دے اس کے بعد ہی اللہ رب العزت نے خلع کا مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرمایا فان خفتم الا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ۔ یعنی مسلمانو! قرآن پڑھنے والو! تمہیں میاں بیوی کے تعلق سے اندیشہ لاحق ہو جائے کہ یہ دونوں اعلیٰ روایت حسن معاشرت، روحانی اوصاف و علائق کے ساتھ اللہ رب العزت کے حدود و فرمودات پر ٹھیک ٹھیک عمل پیرا نہ ہو پائیں گے تو بیوی اگر شوہر کو معین رقم اور معلوم مقدار والی رقم حوالہ کر کے شوہر سے خود کو چھٹکارا دلادے اور آزاد ہو جائے اور شوہر اسے طلاق دیدے تو ایسا کرنے سے میاں بیوی کسی کے ذمہ کوئی گناہ نہیں ہوگا،

بالا آیت کی وضاحت سے واضح ہو گیا کہ خلع کے معاملے میں عورت کا کام مال دینا ہے اور شوہر کا کام وہی ہے جو اس کے لئے شروع سے بیان کیا جاتا رہا یعنی طلاق دینا اس لئے کہ خلع میں شوہر عورت سے مال لے کر اسے طلاق دیتا ہے۔ معلوم ہوا خلع میں شوہر کا کام طلاق دینا ہے، نکاح فسخ کرنا نہیں، شوہر کے کام کو فسخ نہیں کہہ سکتے وجہ یہ ہے کہ فسخ میاں بیوی دونوں کی طرف سے آسکتا ہے نکاح فسخ کرنے کا انحصار ان دونوں پر ہوتا ہے۔ نکاح صرف شوہر کے ذریعہ فسخ نہیں ہوتا، اور یہاں تو طلاق صرف شوہر دے رہا ہے اس لئے خلع لامحالہ طلاق ہوگا فسخ نہیں ہو سکتا

خلع کا مسئلہ بیان کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ یعنی اگر شوہر نے پہلی دو طلاقوں کے بعد عورت کو تیسری طلاق دیدی تو تیسری مرتبہ طلاق دینے کے بعد عورت اپنے شوہر کیلئے اس وقت تک جائز نہیں رہے گی جب تک وہ اس شوہر کے علاوہ دوسرے سے شادی نہ کرے اور دوسرا شوہر اسے مخصوص طریقہ پر استعمال کر کے طلاق نہ دیدے۔ شوافع فرماتے ہیں فان طلقہا کو آیت الطلاق مرتان سے مربوط و منسلک ہے یعنی فان طلقہا کا الطلاق مرتان سے جڑا ہوا اور مربوط ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اسی ربط و تعلق کی بنا پر فان طلقہا والی تیسری طلاق ثابت ہوگی اللہ تعالیٰ نے دو اور ایک یعنی تیسری کے درمیان خلع کا مسئلہ بیان کیا ہے سب جانتے ہیں کہ دو مربوط و متصل جملوں کے مابین اور جڑی ہوئی جملوں کی ترکیبوں میں کسی تعلق کے بغیر کسی جملہ کا آنا جملہ معترضہ کہلاتا ہے۔ الطلاق مرتان اور فان طلقہا کے درمیان آنے والے جملہ کو جملہ معترضہ اس لئے قرار دیا جائے گا کہ یہ نکاح کا فسخ کرتا ہے اور جب نکاح فسخ ہوگیا تو خلع کے بعد طلاق پڑ ہی نہیں سکتی، معلوم ہوا کہ خلع نکاح کا فسخ کرتا ہے طلاق نہیں ہے نکاح فسخ کرنے کے بعد طلاق نہیں دی جا سکتی تو خلع کے بعد طلاق دینا بھی غلط ثابت ہوا۔ یہ امام شافعی کی پیش کردہ دلیل کا مفہوم ہے۔

احناف نے اوپر واضح کر دیا تھا کہ خلع نکاح کا فسخ کرنا نہیں ہے بلکہ یہ طلاق ہے کیونکہ خلع میں شوہر مال لے کر طلاق دیتا ہے لہذا فسخ کا سوال ہی نہیں پھر فسخ یک طرفہ خود نہیں ہوسکتا فسخ کا انحصار دو جانبوں میں ہوتا ہے۔ اب احناف کہتے ہیں مسئلہ خلع جس جملے میں بیان کیا گیا ہے اسے جملہ معترضہ ماننے کے لئے ہم آمادہ نہیں، باعث یہ ہے کہ اس صورت کے درمیان فان طلقہا میں ف ایک خاص لفظ ہے یہ معلوم و متعارف معنی کے لئے وضع و متعین کیا گیا یعنی مناسب معنی اس کا مخصوص یعنی مفہوم مراد ہے معلوم ہے کہ خاص اپنے مفہوم اپنی مراد کو قطعی اور واجب العمل ہوتا ہے۔ فا کا معلوم معنی تعقیب ہے۔ تعقیب کہتے ہیں بعد میں لانا یعنی کسی چیز کو کسی چیز کے بعد لانا۔ اب یہاں دیکھئے فان طلقہا میں موجود طلاق فیما افتدت بہ کے بعد لایا گیا یعنی مال لے کر طلاق دینے کے بعد فان طلقہا لایا گیا اور مال لے کر طلاق دینا خلع کہلاتا ہے (ورفا کے ذریعہ کسی چیز کے بعد کسی چیز کو لاتے ہیں) یہ فا کا معنی مفہوم ہے یہاں فا کے بعد طلقہا کو لا کر طلاق کا ذکر کیا گیا جس سے کھل گیا کہ مال لے کر طلاق دینے کے بعد طلاق پڑتی ہے۔ مال لے کر طلاق دینا خلع کہلاتا ہے لہذا خلع کو طلاق ہی کہا جائے گا۔ بات صاف ہوگئی کہ خلع طلاق ہے اور خلع کے بعد طلاق پڑتی ہے۔ اگر اسے تسلیم نہ کریں بلکہ شافعی کے فرمودہ کو مان کر یہ کہیں کہ خلع نکاح کا فسخ کرتا ہے اور خلع کے بعد طلاق نہیں پڑتی تو فا جو خاص ہے اس کے معنی و مفہوم کو منسوخ کرنا لازم آئے گا اور خاص پر عمل نہیں ہو سکے گا حالانکہ خاص پر عمل کرنے سے گریز و ترک جائز نہیں لہذا شافعی کا استدلال کہ خلع فسخ نکاح ہے اور خلع کے بعد طلاق نہیں پڑتی یہ بھی جائز نہیں اس لئے کہ جائز پر استوار نا جائز ہے

غایتہ الخ یہاں سے فاضل جون پوری ایک اعتراض واضح کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ خلع کو طلاق تسلیم کرنے اور خلع کے بعد طلاق پڑنے کو جائز باور کرنے کے نتیجے میں فساد پیدا ہوگا کہ طلاقیں تین سے چار بانتی پڑیں گی دو طلاقیں تو الطلاق مرتان سے ثابت ہونے والی، ایک خلع جسے طلاق کہہ گئے اور یہی تیسری طلاق ہے اور ایک طلاق فان طلقہا والی جس کے تئیں واضح کیا گیا کہ یہ خلع کے بعد پڑے گی اور یہ چوتھی طلاق ہے حالانکہ سبھی جانتے ہیں کہ طلاقیں مرتب اور صرف تین ہیں۔ ولکنا نقول سے شارح جواب دے رہے ہیں، فرماتے ہیں خلع مستقل بالذات اور الگ سے طلاق نہیں ہے بلکہ الطلاق مرتان سے جن دو طلاقوں کا ثبوت فراہم ہوتا ہے ایک لطیف انداز سے کے متابعت میں خلع انہیں دونوں طلاقوں میں داخل ہے اس کو یوں سمجھئے کہ دو طلاقیں دینے کی دو شکلیں ہیں، پہلی شکل یہ ہے کہ دونوں طلاقیں رجعی کی نیت سے دی جائیں، دوسری شکل یہ ہے کہ الطلاق مرتان کی دونوں طلاقیں خلع کے طور پر دی جائیں، دونوں طلاقیں رجعی طلاقوں کی نیت سے دی جائیں یا خلع کی صورت میں دی جائیں ان دونوں کے بعد دو صورتیں سامنے آئیں گی، دونوں طلاقیں رجعی طلاقوں کی نیت سے دی گئی ہیں تب شوہر کے دو فریضے ہوتے ہیں جسے چاہے عمل میں لا سکتا ہے چاہے تو دونوں رجعی طلاقوں کے بعد پہلے فریضہ پر عمل کرتے ہوئے عورت کو اپنے پاس روک لے یا دوسرے فریضہ پر عمل کرتے ہوئے عورت کو اپنی قید سے مکمل طور پر آزاد کر دے۔ اور اگر دونوں طلاقیں خلع کی صورت میں دی گئی ہیں تو یہ طلاق بائنہ ہو جائے گی، رجعی طلاقوں کی نیت یا خلع کی صورت میں دو طلاقیں دینے کے بعد اگر پھر طلاق دے رہا ہے یعنی مذکورہ دونوں دفعہ کے بعد وہ تیسری دفعہ طلاق دیتا ہے تو اب یہ عورت اس مرد کے لئے اس وقت تک حلال و جائز الاستعمال نہ ہوگی جب تک کہ وہ عورت اس مرد یعنی شوہر کے علاوہ دوسرے سے نکاح نہ کر لے۔

بالا وضاحت سے معلوم ہو گیا کہ خلع کو طلاق تسلیم کرنے اور خلع کے بعد طلاق پڑنے کو جائز و صحیح بتانے سے طلاقیں چار نہیں ہوتیں بلکہ یہ تین ہی رہتی ہیں ہاں ایک لطیف اعتبار ہے اگر وہ اوجھل ہو جائے تو جس طرح بھینگے کو ایک کے دو نظر آتا ہے ٹھیک اسی طرح انہیں بھی طلاقیں تین کے بجائے چار نظر آئیں گی جو خلع کو نکاح کا فسخ اعتقاد رکھنے کے ساتھ خلع کے بعد طلاق پڑنے کا انکار کرتے ہیں۔

وبعنی ہذا التقریر اندفع ما قیل الخ شارح فرماتے ہیں میری بالا تفصیلی وضاحت سے دو اعتراضات جاتے رہے، پہلا اعتراض یہ تھا کہ خلع کے بعد فان طلقہا کا بیان ملتا ہے اور فان طلقہا سے جو طلاق ثابت ہوتی ہے اس میں یہ حکم بیان کیا گیا کہ اس طلاق کے بعد عورت کے تئیں عدم حل لازم آئے گا یعنی عورت شوہر کیلئے حرام ہو جائے گی، معلوم ہوا عورت شوہر کے لئے اسی طلاق سے حرام ہوگی جو خلع کے بعد ہو اور اگر طلاق خلع کے بعد نہ ہو مثلاً دو رجعی طلاقوں کے بعد کوئی طلاق دیدے تو اس سے عورت شوہر کے لئے حرام نہیں ہوگی کیونکہ فاء تعقیب کے لئے ہے جس کا معنی ہے بعد میں لانا، جس طلاق کے ذریعہ عورت کو حرام کیا گیا وہ خلع کے بعد لائی گئی لہٰذا جو طلاق خلع کے بعد دی جائے گی صرف اسی سے عورت شوہر کے لئے حرام ہوگی، خلع

کو کھلا آزاد چھوڑ دے۔ تسریح باحسان میں دوسرا امکان یہ ہے کہ اس سے تیسری طلاق مراد ہو۔ یہ امکان اس لئے پیدا ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے آپ نے فرمایا تسریح باحسان یعنی مکمل آزادی دینا ہی تیسری طلاق ہے۔ تسریح باحسان سے طلاق ثالث مراد ہو جس کی شہادت روایت بھی دے چکی تب ہماری تمام کاوش الرد اعلیہ کے ساتھ غیر مفید ہو جائے گی۔ اگر تسریح باحسان سے تیسری طلاق مراد لے لی گئی تو فان طلقہا سے تیسری طلاق مراد نہیں لی جا سکے گی بلکہ فان طلقہا تسریح باحسان سے ثابت ہونے والی تیسری طلاق کا بیان، اس کی وضاحت قرار دیا جائے گا۔ لہذا فان طلقہا کا خلع کے مسئلہ سے ذرہ برابر بھی ربط و لگاؤ نہ رہے گا۔ تسریح باحسان سے تیسری طلاق مراد لینے کی صورت میں آیت کا معنی و مفہوم یہ ہوگا ــ دو طلاقیں دینے کے بعد انہی دونوں کا انجام یا حسن سلوک کے ساتھ واپس کر لینا اور روک لینا ہے یا تیسری طلاق دے کر مکمل طور پر عورت کو آزاد کر دینا ہے ــــــ اس مفہوم کی روشنی میں اگر شوہر دو طلاقیں دینے کے بعد حسن سلوک کا مظاہرہ کرتے ہوئے رجوع نہیں کرتا بلکہ تسریح باحسان یعنی مکمل آزادی کو ترجیح دیتے ہوئے تیسری طلاق دے دیتا ہے تو اس کی بیوی حلالہ کے بغیر اس کے لئے حلال نہیں رہے گی۔

ھذا خلاصۃ ما افادہ علامہ جون پوری فرماتے ہیں خلع کے مسئلے کے متعلق دونوں محاذوں کے اصولی علماء جو کچھ فرما گئے ہم نے اس کا فرق پیش کیا ہے، زوائد و مزید بیانات یہاں ذکر نہیں کر سکے اگر وسعت دیکھنا مطلوب ہو تو اسے دیکھنے کے لئے ہماری مخصوص تفسیر التفسیرات الاحمدیہ دیکھئے ذکر محقق کے لئے حاضر مضمون کافی تھا تاہم فن شناسی کے لئے لوگوں کی ضرورتوں کی متاع مذکورہ تفسیر میں دراز کلامی کی شکل مل جائے گی۔

وَلِذٰلِكَ وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُفَوِّضَةِ، عُطِفَ عَلٰى قَوْلِهٖ ثُمَّ اِيْقَاعُ الطَّلَاقِ وَتَفْرِيْعٌ عَلٰى مَذْهَبِنَا اَيْ وَلِاَجْلِ اَنَّ الْعَقْدَ بِالْمَالِ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْاِنْفِكَاكَ وَجَبَ مَهْرُ الْمِثْلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ مِنْ غَيْرِ تَاْخِيْرٍ اِلَى الْوَطْيِ فِي الْمُفَوِّضَةِ وَهِيَ اِنْ كَانَ بِكَسْرِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِيْ فَوَّضَتْ نَفْسَهَا بِلَا مَهْرٍ وَاِنْ كَانَ بِفَتْحِ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِيْ فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَا مَهْرٍ وَهُوَ الْاَصَحُّ لِاَنَّ الْاُوْلٰى لَا تَصِحُّ اِلَّا بِالْخِلَافِ اِذْ لَا يَصِحُّ نِكَاحُهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ، وَتَحْقِيْقُهٗ اَنَّ الْمَرْاَةَ الَّتِيْ فَوَّضَهَا وَلِيُّهَا بِلَا مَهْرٍ اَوْ عَلٰى اَنْ لَا مَهْرَ لَهَا لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ اِلَّا بِالْوَطْيِ فَلَوْ مَاتَ اَحَدُهُمَا قَبْلَ الْوَطْيِ لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ، وَعِنْدَنَا يَجِبُ كَمَالُ مَهْرِ الْمِثْلِ عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الذِّمَّةِ وَيَجِبُ اَدَاؤُهٗ عِنْدَ الْوَطْيِ اَوِ الْمَوْتِ عَمَلًا بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ فَقَوْلُهٗ اَنْ تَبْتَغُوْا بَدَلٌ مِنْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ اَوْ مَفْعُوْلٌ لَهٗ بِتَقْدِيْرِ اللَّامِ

أي لأجل أن يحل لكم ما وراء المحرمات لأن تبتغوا بأموالكم والباء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم
وهو الإلصاق وكذا الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الطلب وحين كان كذلك
يوجب أن يكون الابتغاء بالعقد ملصقا بالمهر ذكرا فإن لم يذكر في اللفظ فلا أقل من
أن يكون ملصقا في الوجوب على الذمة ولم يشترط الشافعي أن يكون الابتغاء ملصقا حتى لو
كان النكاح بلا مهر يجب المثل بالموت أو بالوطء بالإجماع ولكن لو كان هذا الابتغاء لا
بطريق النكاح بل بطريق الإجارة أو المتعة أو بطريق الزنا لا يجب فيه شيء ولا يجب
المال أصلا وإليه يشير قوله تعالى محصنين غير مسافحين وفي هذا المقام اعتراضات
دقيقة ذكرناها في حاشية التفسير الأحمدي وكان المهر مقدرا شرعا غير مضاف إلى العبد
عطف على ما سبق وتفريع على حكم الخاص أي ولأجل أن العمل بالخاص واجب
ولا يحتمل البيان كان المهر مقدرا من جانب الشارع غير مفوض تقديره إلى العباد
بيانه أن تقدير المهر عند الشافعي مفوض إلى رأي العباد واختيارهم فكل ما تراضيا به
عنده فهو مهر وإن كان لا يقدر في جانب الأكثر لكن يقدر في جانب الأقل وهو أن لا
يكون أقل من عشرة دراهم عندنا بقوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في أزواجهم
وما ملكت أيمانهم أي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق أزواجهم وهو المهر والفرض
لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذا ضمير المتكلم خاص على ما قررنا والإسناد
خاص عند صاحب التوضيح فعلم أن المهر مقدر في علم الله تعالى وقد بينه النبي صلى الله عليه
وسلم بقوله لا مهر أقل من عشرة دراهم وكذا نقيسه على قطع اليد لأنه إنما يقطع في عشرة
دراهم فالفرض خاص وإن كان المقدار مجملا محتاجا إلى البيان وهذا في اصطلاح الفقهاء
وأما في اللغة فهو حقيقة في الإيجاب والقطع ولهذا قال الشافعي إن الفرض ههنا بمعنى
الإيجاب بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت أيمانهم على أزواجهم لأن المهر
لا يقدر في حق ما ملكت أيمانهم فيكون المراد به النفقة والكسوة وهو واجب في
حق الأزواج وما ملكت أيمانهم جميعا قلنا تعديته بعلى إنما هو بتضمين معنى الإيجاب
وعطف ما ملكت أيمانهم يتعلق بفرضنا أي ما فرضنا عليهم فيما ملكت أيمانهم

البتہ شبہ باقی ہے کہ اشتغال بضع اور حق ہے۔ پس حتی کہ اگر نکاح فاسد کے ذریعہ اشتغال ہو تو بالاجماع دخول تک موخر کیا جائے گا ایسے ہی اگر اشتغال بضع نکاح کے علاوہ وطی بالشبہ یا طریق زنا ہو تو یہ بھی ہی فی نفسہ حلال نہیں ہے اور مال ہی واجب نہیں ہے۔ مصنفین قمر سا کین میں اسی طرف اشارہ کرتا ہے اسی مقام پر مشکل اعتراضات ہیں جس کو میں نے تفسیر محمدی کے حاشیوں میں ذکر کیا ہے۔

وکان المھر مقدرا شرعا غیر مضاف الی العبد۔ اور مہر شرعاً مقدر ہوگا بندے کی رائے پر موقوف نہ ہوگا اس کا اختلاف ہے بغیر اطلاق پر ہے اور قاعدہ کے حکم پر تیسری تفریع ہے یعنی چونکہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور یہ کہ خاص بین بنفسہ ہوتا ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا تو مہر شارع کی طرف سے مقرر ہوگا اس کی تعیین بندے کے اختیار میں نہیں ہے۔

وبیانہ ان تقدیر المھر۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ مہر کی تعیین امام شافعی کے نزدیک بندوں کی رائے پر سونپ دی گئی ہے یعنی ان کے اختیار میں ہے لہذا ہر وہ چیز جو ثمن (قیمت) بن سکتی ہے وہ مہر بھی بن سکتی ہے اور ہمارے نزدیک تعیین مہر جانب اکثر میں اگر مقرر نہیں ہے مگر جانب اقل میں متعین ہے اور وہ یہ ہے کہ دس درہم سے کم نہ ہو قد علمنا ما فرضنا علیھم فی ازواجھم وما ملکت ایمانھم پر عمل کرتے ہوئے یعنی شوہروں کی بیویوں کے حق میں جو چیز ہم نے فرض کی ہے وہ ہمارے علم میں ہے اور وہ مہر ہے پس فرض لفظ خاص ہے جو تعیین و تقدیر کے لیے وضع کیا گیا ہے اور جیسا کہ علماء کا قول ہے ضمیر متکلم بھی خاص ہے ایسے ہی فرض کی اسناد ضمیر متکلم کی طرف خاص ہے صاحب توضیح کے نزدیک لہذا معلوم ہوا کہ مہر اللہ تعالی کے علم میں مقرر ہے اور اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے بیان فرمایا لا مھر اقل من عشرۃ دراہم، کوئی مہر دس درہم سے کم نہیں

وکذا القیاس علی قطع الید۔ ایسے ہی قطع ید پر ہم اس کو قیاس کرتے ہیں کیونکہ قطع ید بھی دس درہم کے عوض میں ہوتا ہے پس تقدیر و تعیین خاص ہے اگر جس چیز کو مقدر کیا گیا ہے وہ مجمل اور محتاج بیان ہے۔

ھکذا فی اصطلاح الفقہاء۔ یہ بیان فقہاء کی اصطلاح کے مطابق تھا۔ لغت میں فرض کے معنی واجب کرنا اور کاٹنا و تقسیم کرنا کے معنی میں ہے اور اسی وجہ سے بھی امام شافعی نے فرمایا فرض کے معنی یہاں پر علی کے قرینہ کی وجہ سے ایجاب کے معنی میں ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ما ملکت ایمانھم کو علی ازواجھم پر عطف کیا گیا ہے کیونکہ باندیوں اور ما ملکت ایمانھم پر مہر مقدر مقرر نہیں کیا جا سکتا لہذا اس سے نفقہ اور کپڑا مراد ہوگا اور یہ بیویوں اور باندیوں دونوں کے لیے واجب ہے

قلنا تعدیتہ بعلی۔ ہم نے جواب دیا کہ فرض کا علی کے ساتھ متعدی ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ ایجاب کے معنی کو متضمن ہے اور ما ملکت ایمانھم کا عطف دوسرا فرضنا مقدر مان کر ہے یعنی عبارت یہ ہے ما فرضنا علیھم فیما ملکت ایمانھم اس بنا پر کہ دوسرا فرضنا واجب کے معنی میں ہے اور پہلا فرضنا قدرنا کے معنی میں ہے علماء نے اس کو یہاں بیان کیا ہے۔

ثم ذکر المصنف دلائل الخ پھر مصنف نے تینوں مسئلوں کے دلائل ذکر کئے ہیں فرمایا مثلاً بقولہ تعالیٰ فان طلقها فلا تحل له الخ سے استدلال کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے قول فان طلقها فلا تحل له اور وان تبتغوا باموالکم اور قد علمنا ما فرضنا علیهم پر پس مصنف کا قول علیٰ ما صح کی تفصیل ہے لف ونشر مرتب کے طریقہ پر پس فان طلقها فلا تحل له مسئلہ اول کی دلیل ہے اور ان تبتغوا باموالکم مسئلہ ثانیہ کی۔ اور قد علمنا ما فرضنا علیهم تیسرے مسئلہ کی۔ اور ہم نے تفصیل وار ہر ایک مسئلہ کے تحت ان کی پوری وضاحت کر دی ہے پس غور کر لیجئے۔

بیان لغت

مَهَرَ (ف، ن) مَهَرَ المرأةَ عورت کو مہر دینا، یا مہر مقرر کرنا۔ مَهْرٌ بمعنی بدلہ عوض، هذا مَهْرُ ذلك یہ اس کا عوض ہے یا اس کے بدلے میں ہے، جس مال کے عوض عورت سے حصول فوائد کی اجازت ملتی ہے اسے مہر کہتے ہیں۔ المفوضة تفویض سے، سپرد کر دینے اور ہر طرح کے اختیارات کو تج دینے کے معنی میں، اس کا استعمال اس نکاح میں ہوتا ہے جس میں مہر کا تذکرہ نہ آئے، اور اس نکاح میں بھی استعمال کرتے ہیں جس میں شرط لگائی جائے کہ عورت مہر کا مطالبہ ساقط کرتی ہے، یہاں مفوضہ سے وہ عورت مراد ہے جس نے اپنے سرپرست کو اجازت دی ہو کہ وہ بلا مہر اس کا نکاح کر دے یا اس شرط پر نکاح کر دے کہ عورت کو کوئی مہر نہیں ملیگا اور اسی کے مطابق سرپرست اس کا نکاح کر دے۔ ابتغی ابتغاءً الشیءَ کسی چیز کا طالب و خواہاں ہونا۔ ابتغاء بالمال مال کے بدلے خواہش و طلب کرنا، مال کے بدلے چاہنا یہ عقد کے ذریعہ چاہنا ہے اور عقد کے ذریعہ چاہنا واقع و رونما ہو جاتا ہے لہٰذا عقد نکاح کے ذریعہ چاہنے کی وجہ سے مال دینا یعنی مہر ادا کرنا واجب ہو جائیگا۔ واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم میں نحوی امکانات دو ہیں۔ احل لکم ما وراء ذلکم مبدل منہ ہو اور ان تبتغوا باموالکم بدل، بدل سے بدل اشتمال مراد ہے۔ مبدل منہ اور بدل کا مفہوم یہ ہے کہ بدل مبدل منہ کا عین ہوتا ہے یعنی جو چیز بدل کا مفہوم ہوگی ٹھیک وہی چیز مبدل منہ کا مفہوم ہوگی، جیسے زید اخوك تمہارا بھائی زید ہے، زید مبدل منہ ہے اور اخوک بدل ہے، جو مفہوم مبدل منہ یعنی زید کا ہے ٹھیک وہی مفہوم اخوک بدل کا بھی ہے کیونکہ جو زید ہے وہی تمہارا بھائی ہے اور جو تمہارا بھائی ہے وہی زید ہے، مبدل منہ اور بدل کی صورت میں واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم کا ترجمہ یہ ہے، اور تمہارے لئے ان حرام کردہ عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں جائز رکھی گئیں یعنی تم اپنے مال دے کر ان جائز عورتوں میں سے طلب کرو، ان سے فائدے حاصل کرو۔ دوسرا نحوی امکان یہ ہے کہ ان تبتغوا باموالکم، اُحِلّ کا مفعول لہ ہو اور لام یہاں مقدر مانا جائے تقدیری عبارت ہوگی واحل لکم ما وراء ذلکم لان تبتغوا باموالکم اور تمہارے لئے حرام کی گئی عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں اس لئے جائز کی گئی ہیں تاکہ تم انہیں اپنے مال کے بدلے چاہو اور ان سے اپنے مخصوص فائدے اٹھاؤ

ناجائز کام ہے، جس شاعر کا کلام لیا گیا ہے وہ غیر مشہور ہو تو اس کا نام ظاہر کر دینا ضروری ہے تاکہ
شاعر تضمین میں سرقہ کے الزام سے محفوظ رہے، اگر شاعر اور شعر مشہور ہے تو اس کی نسبت کا اظہار
و اظہار چنداں ضروری نہیں۔ تعدیل الشیء، صحت بیان کرنا، دلیل سے ثابت کرنا۔ لف لغوی معنی
لپیٹنا۔ نشر کے لغوی معنی بکھیرنا، پراگندہ کرنا۔ لف و نشر علم بدیع کی ایک صنعت و استعمال کا نام
ہے، لف و نشر کی اصطلاحی تعریف یعنی مصطلح مفہوم یہ ہے: پہلے متعدد چیزیں بیان کریں اسے
لف کہتے ہیں، بعد ازاں ان چیزوں کو بیان کریں جو پہلی بیان کردہ ہر ہر چیز سے کسی نہ کسی سے
نسبت و تعلق رکھتی ہوں مگر اس طرح بیان کریں کہ جس میں یہ متعین نہ کیا جائے کہ فلاں چیز پہلی بیان
کی گئی فلاں چیز سے منسوب و متعلق ہے۔ یعنی تعیین نہ کی جائے اسی کو نشر کہتے ہیں، تعیین اس لئے
نہیں کی جاتی ہے کہ سننے والا خود ہر چیز کا جس سے منسوب و متعلق ہے نسبت دے لیگا اور تعلق
کرے گا۔ لف و نشر کی دو صورتیں ہیں ایک مرتب، دوسری غیر مرتب، لف و نشر مرتب یہ ہے کہ
جس ترتیب سے لف لایا گیا اسی ترتیب سے نشر لایا جائے، اور لف و نشر غیر مرتب یہ ہے کہ جس
ترتیب سے لف مذکور ہو نشر اس ترتیب سے موافقت نہ رکھتا ہو بلکہ نشر لف کے مخالف ہو۔ ناظر
متوجہ ہونے والا۔ نظر (ن) نظرا و منظرا متوجہ ہونا

تشریح عبارات

وجب مہر المثل الخ ماتن یہاں سے اس عورت کا مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا نکاح مہر کی تعیین کے بغیر ہوا ہے، ایسی عورت کے متعلق
حضرات احناف فرماتے ہیں کہ نکاح کرتے ہی شوہر کے ذمہ واجب ہو جائے گا کہ وہ عورت کو مہر
مثل دیگا۔ حضرات احناف فرماتے ہیں مہر مثل واجب ہونے میں یہ شرط نہیں ہے کہ شوہر اس سے
جماع کرے تب مہر واجب ہوگا، مگر شافعیؒ کا کہنا ہے کہ مہر کے تذکرہ و تعیین کے بغیر نکاح
کرنے کی صورت میں مہر صرف نکاح کرنے کے باعث شوہر کے ذمہ واجب نہیں ہوگا بلکہ شوہر کے ذمہ مہر
کا وجوب نہیں ہوگا جب وہ عورت سے اپنی مخصوص جنسی اغراض پوری کرے گا یعنی اس سے جماع
کرےگا، بالفرض ہم بستری اور جماع سے پیشتر میاں بیوی میں سے کسی کی وفات ہو جائے تو امام شافعیؒ
کے پاس عورت کے شوہر کے ذمہ ہرگز ہرگز مہر واجب نہیں ہوگا۔ الغرض مفوضہ عورت کے لئے شوہر کے
ذمہ شافعیؒ کے مذہب میں اسی وقت مہر واجب ہوگا جب جماع ہو جائے اور احناف فرماتے ہیں، مفوضہ
عورت سے عقد نکاح کرتے ہی محض عقد کی وجہ سے شوہر کے ذمہ پورا پورا مہر مثل واجب ہو جائے گا اور
جہاں تک مہر ادا کرنے کی بات ہے تو ادائیگی جماع اور ہمبستری کے وقت واجب ہوگی یا میاں بیوی میں سے
کسی کی موت ہو جانے سے مہر کی ادائیگی واجب ہوگی۔ احناف فرماتے ہیں مفوضہ عورت کے لئے صرف نکاح
کا معاملہ کرنے سے اس لئے مہر مثل واجب ہو جائے گا کہ اس کے خلاف چلنے میں اللہ کی کتاب خاص کے مفہوم
کو سرخمت رد عمل کرنا لازم آئے گا۔ اللہ رب العزت فرماتے ہیں وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا

بأموالکم آیت میں باموالکم کا باخاص لفظ ہے یہ ایک معلوم و متعارف معنی کے لئے متعین کر دیا گیا ہے اس کا معنی ہے الصاق یعنی ملانا آیت کا مفہوم یہ ہوا حرام کردہ عورتوں کے علاوہ دوسری عورتیں تمہارے لئے جائز رکھی گئی ہیں کیوں جائز رکھی گئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تم ان کے ابتغاء یعنی ان کی خواہش اور طلب اور ان سے عقد نکاح کو اپنے مالوں سے ملا دو انہیں مال کے بدلے اپنی بنا سکتے ہو جب بھی عقد کرو گے تمہیں مال کے واجب ہونے کی ذمہ داری برداشت کرنی ہوگی، آیت کے مفہوم کے توسط سے واضح ہوگیا کہ عورت کے جسم کا وہ مخصوص مقام جہاں مرد اپنی مردانہ جنسی خواہش کو تسکین دیتا ہے جسے فارسی میں شرمگاہ کہا جاتا ہے اسی شرمگاہ کا چاہنا عقد کے وقت مال یعنی مہر کے تذکرے سے ملا ہوا ہونا ضروری ہے مرد عقد نکاح کے وقت صاف صاف کہے کہ میں عورت کی شرمگاہ اتنے مال یا اتنے مہر کے بدلے چاہتا ہوں یا اپنی بنا رہا ہوں، اگر عقد نکاح کے وقت مہر کا ذکر نہیں آیا یعنی صاف لفظوں میں یہ نہیں کہا گیا کہ عورت کی شرمگاہ اتنے مال یا اتنے مہر میں شوہر کے لئے مخصوص کی جارہی ہے تو ایسی صورت میں کم سے کم اور بالکل آخری درجہ یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ کا چاہنا شوہر کے ذمہ میں ثابت ہونے والے واجب سے ملا دیا جائیگا یعنی شوہر کے ذمہ واجب کیا جائیگا کہ عورت کی شرمگاہ کا ابتغاء و اختیار مہر سے ہے۔ اس صورت میں مراد یہ ہے کہ تو عورت کی شرمگاہ کے بدلے میں مال و مہر کے وجوب کی ذمہ داری ہر حال برداشت کرے گا گرچہ عقد نکاح کے وقت مہر کا ذکر نہیں کیا گیا یا یہ شرط لگائی گئی ہو کہ مہر نہیں دیا جائیگا، لیکن مہر مثل لازمی طور پر واجب ہو جائیگا اس کی وجہ آیت کا خاص لفظ باء ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ کا ابتغاء اور چاہنا مال دینے سے ملا ہوا ہے، مال دیئے بغیر عورت کی شرمگاہ سے لذت اندوزی اور حظ گیری قطعاً جائز نہیں ہوگی، اگر مال یعنی مہر کا ذکر نہیں کیا گیا تو مرد کے ذمہ واجب ہو جائیگا اور وہ مہر مثل ہے کیونکہ مہر و مال کے بغیر ابتغاء و طلب کرنا معتبر ہے، البتہ یہی شرط ہے کہ ابتغاء و طلب درست و جائز ہو یعنی صحیح طریقے سے نکاح کرکے عورت کی شرمگاہ طلب کی جائے اگر صحیح طریقے سے نکاح کرکے عورت کی شرمگاہ طلب کی جائے تو مہر مثل شوہر کے ذمہ فوراً واجب ہوجائیگا اور اگر غلط و فاسد طریقے سے نکاح کر لیا گیا تو ایسی صورت میں متعینہ طور پر عورت کو مہر اسی وقت ملیگا جب ہمبستری اور جماع ثابت ہو جائے، اور اگر عورت کی شرمگاہ نکاح کے ذریعہ نہیں چاہی گئی بلکہ اجارہ اور متعہ کی راہوں سے شرمگاہ پر دسترس حاصل کی گئی یا زنا کے راستے سے شرمگاہ کی طلب کو انجام دیا گیا تو یہ تمام صورتیں ناجائز اور حرام ہونگی، یہ افعال بذات خود حلال نہیں ہوپائے گے، لہذا اجارہ، متعہ اور زنا کی صورت میں شرمگاہ چاہنے سے کسی قسم کا مال بھی واجب نہیں ہوگا کیونکہ اللہ رب العزت نے جہاں مال کے بدلے شرمگاہ چاہنے اور اسے اپنی ملکیت میں خاص کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی ہے وہیں ایک قید کا اضافہ کر دیا ہے فرماتے ہیں محصنین غیر مسافحین عقد کے ذریعہ عورت کی شرمگاہ

چاہنے والے صحیح طریقے سے اور یا کہ منی کے ساتھ شرمگاہ وجہاں بدکاری اور پانی بہانے کے ساتھ شرمگاہ کا چاہنا معتبر نہیں ہوگا، محصنین نے فاسد نکاح کو صحیح طریقے سے باہر کردیا، فاسد نکاح ناجائز طریقہ ہے اور مسافحین نے اجارہ متعہ اور زنا کو استمتاع وطلب سے باہر کردیا کیونکہ یہ صحیح طریقے سے طلب نہیں ہے بلکہ بدترین طریقے اور ناجائز راستے سے شرمگاہ چاہنا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ صحیح طریقے سے جب بھی شرمگاہ طلب کی جائے گی فوراً شوہر کے ذمہ میں مہر کا وجوب داخل ومتصل ہونے کے لئے وطی اور ہمبستری پر نہیں لٹکایا جائیگا صرف عقد نکاح کے ذریعہ مفوضہ عورت میں مہر مثل کا ثابت کرنا ان تبتغوا باموالکم کے خاص حکم پر عمل کرنا ہے، معلوم ہے کہ خاص اپنے مفہوم ومعنی کو قطعی شکل دیدیتا ہے، لہذا خاص لفظ با اپنے مفہوم یعنی ملانے کو قطعی بنادیگا، اسی وجہ سے شرمگاہ کو طلب کرنا مہر سے ملانا قطعی اور وجوب آنی ہوگا، امام شافعیؒ نے مفوضہ میں شرمگاہ کا طلب کرنا مہر سے نہ ملاکر اور ہمبستری تک لٹکاکر خاص کے قطعی مفہوم ومعنی کو باطل ومنسوخ کردیا ہے، شافعی کا یہ عمل ان کی رائے کا استخدام ہے، کتاب اللہ کے خاص حکم کے سامنے کسی کی رائے وعندیہ کا معارضہ کبھی بھی قبول نہیں کیا جائے گا، اسی بنیاد پر امام شافعیؒ کا یہ ارشاد کہ مفوضہ عورت کے لئے ہمبستری ہی کی صورت میں مہر شوہر کے ذمہ واجب ہوگا، ناقابل قبول اور مردود قرار دیا جائے گا.

قیل الابتغاء لفظ خاص۔ شارح فرماتے ہیں بعض اصولی علماء کی نظر میں ابتغاء خاص لفظ ہے، ابتغاء کہتے ہیں طلب کرنے کو، یہ طلب کرنا مال کے ذریعہ طلب کرنے پر منحصر کردیا گیا ہے، عقد کے ذریعہ شرمگاہ طلب کرنا اور چاہنا معتبر ہے جب کہ مال دیا جائے، لہذا شرمگاہ طلب کرنا اسی وقت درست ہوگا جب عقد ہی کے ذریعہ مفوضہ کے لئے مہر مثل واجب کردیا جائے ورنہ ان تبتغوا باموالکم یعنی ابتغاء خاص لفظ کی تعمیل کی مخالفت اور خاص کے مطالبہ ومقتضیٰ کا ترک کرنا لازم آئے گا، لہذا وہ شخص جو شرمگاہ کی طلب کے عوض ذریعے دیا جانے والا بدل یعنی مہر صحیح طلب یعنی عقد نکاح سے ہٹاکر مطلوب یعنی جماع وہمبستری کے فعل تک ٹالنے کی بات کرتا اور اپنی بات کو جائز قرار دیتا ہے اس کی بات سے خاص کے مفہوم کا منسوخ ہونا لازم آتا ہے، حالانکہ خاص کا مفہوم قطعی ہوتا ہے اسے نسخ یا منسوخ نہیں کیا جاسکتا ہاں، اس مذکور شخص کی بات کو باطل کے خانے میں ڈالدیا جائیگا لہذا مذکور شخص یعنی امام شافعی کی توضیح کالعدم ہوگئی، واضح ہوگیا کہ مسئلہ مفوضہ میں احناف کے مقابلے مدعی کا مذہب تعلق سے دوچار ہے یہی امام فخر الاسلام علی بن محمد علیہ الرحمہ نے کہتے ہیں: ارشاد فرمایا واللہ اعلم بالصواب۔

المفوضة الخ اس میں دو احتمال ہیں واؤ پر زیر ہو یا زبر، اگر زیر ہے تو اسم فاعل ہے یعنی اپنا سراپا بذات خود دوسرے کو سپرد کرنے والی، زبر ہے تو مفعول ہے یعنی وہ عورت جسے دوسرے کے سپرد کردیا گیا ہو، اور مہر کا نام نہ لیا گیا ہو یا مہر کا مطالبہ نہ کرنے کی شرط ٹھہرائی گئی ہو شارح علیہ الرحمہ

کے فرمودہ سے واضح ہوتا ہے مفوضہ واؤ کے زیر یعنی اسم فاعل کی صورت میں مہر مثل کے وجوب اور عدم وجوب والے اختلافی مسئلے میں کارگر اس لئے نہیں ہوگی کہ مفوضہ واؤ کے زیر کے ساتھ وہ عورت کہلاتی ہے جس نے اپنا خود نکاح کیا ہو امام شافعی کے یہاں نکاح صحیح ہونے کے لئے سرپرست کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ مفوضہ واؤ کے زیر کے ساتھ خود نکاح کر رہی ہے اس لئے مفوضہ واؤ کے زیر کی حالت میں احناف و شوافع کے مابین نزاع وجدال کا محل ہی نہیں بن سکتی ہاں مفوضہ واؤ کے زبر یعنی مفعول ہے تو یہ اختلاف میں اس لئے کارگر ہو جائے گی کہ مفوضہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کے سرپرست نے اس کی اجازت سے مہر کے بغیر یا مہر نہ ہونے کی شرط لگا کر اس کا نکاح کر دیا ہو، شافعی کی شرط یعنی سرپرست ہونا اس صورت میں موجود ہے، معلوم ہوا درست ترین یہ ہے کہ مفوضہ واؤ کے زبر کے ساتھ ہو یعنی مفعولیت کی حالت میں ہو۔

وکان المهر مقدرا شرعا الخ: متن نے خاص کے حکم کی ساتویں یعنی آخری تفریع کے بیان کا آغاز فرمایا، یہ پہلی عبارت پر معطوف ہے یعنی وجب مہر المثل معطوف علیہ ہے تو ماحصل، وکان المہر مقدراً معطوف خاص کا حکم بتلایا جا چکا کہ خاص اپنے مفہوم و معنیٰ کو شک و شبہ سے بالاتر کر کے قطعی و یقینی شکل دیدیتا ہے جس سے خاص کے ذریعہ رونما ہونے والے حکم کی تعمیل واجب اور ضروری ہو جاتی ہے، خاص کے احکام سے متعلق مہر مقرر و متعین کرنے کا مسئلہ ہے، مہر کا تقرر و تعیین کرنے والا کون ہے؟ اس سوال کے جواب میں احناف اور شوافع کی رائیں مختلف ہیں، نیز مہر کا تعین زیادتی میں ہوگا یا کمی میں اس سوال کا جواب۔ حناف دیکھئے، احناف خاص کے حکم کی قطعیت اور سکیت مدنظر رکھتے ہوئے کہتے ہیں! مہر متعین و مقرر کرنے والے اللہ رب العزت ہیں، مہر کے تعین میں بندے کے اختیار و صواب دید کو قبول نہیں کیا جائے گا، اور شافعی کہتے ہیں مہر کا تعین و تقرر یعنی مہر کے متعلق یہ سوال کہ وہ کتنا ہوگا اس کی مقدار کیا ہوگی؟ اسے بندے کی رائے اور مسلکی صواب دید پر چھوڑ دیا جائے گا، بندے مہر کی جس مقدار کا تعین راست خیال کریں گے، مہر کے تئیں ان کی منتخب مقدار ہی پر عمل کیا جائے گا، حقیقی شارع یعنی اللہ رب العزت کی طرف سے مہر کا تعین تسلیم نہیں کیا جائے گا بلکہ مہر کا اثبات مہر کا ترک، مہر کا تعین بندے کی رائے سے انجام دیئے جائیں گے، امام شافعی کے کہنے کا منشاء یہ ہوا کہ بندے جتنی مقدار مہر کیلئے مقرر و متعین کر دیں گے وہ مہر بن جائے گی، شافعی کے یہاں جو چیز قیمت رکھتی ہے یعنی جو چیز قیمت بن سکتی ہے وہ مہر قرار پانے میں کافی ہوگی، اس لئے کوئی شخص پانچ درہم یا پانچ پیسے مہر مقرر و متعین کر کے کسی عورت سے نکاح کرے تو یہ پانچ درہم یا پانچ پیسے شافعی کے نزدیک مہر بن جائیں گے، مگر احناف کے نزدیک بندہ مہر کے تعین میں خود مختار نہیں ہے بلکہ اللہ الرحمن مہر متعین و مقرر کرنے والے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ مہر کی زیادہ مقدار تو اللہ رب العزت نے مقرر و متعین نہیں فرمائی بلکہ مہر کی زیادہ مقدار کی تعیین بندوں کے اختیار میں ڈالدی،

ہدایت کی تکمیل کرتے اُفقا اعلان فرماتے ہیں کہ بندوں کے حق کے تحت شوہروں کے ذمہ جو کچھ مہر
متعین کر دیا اسے مہر جانتے ہیں اور یہاں متعینہ حق سے مراد مہر لیا گیا لہٰذا بندے تسلیم کریں کہ مہر کا
متعین و مقرر کرنا ان کے حقیقی آقا اللہ رب العلمین کے اختیارات کی بات ہے، بندوں کے اختیارات
ان کی بس سے باہر کو اس میں قطعی دخل نہیں ہوگا اور چھوٹے صدر شریعت نے تنقیح کی شرح توضیح میں فرمایا
کہ فرض کا وہ معنی جسے لغوی حقیقت کا روپ دیتے ہیں کاٹنا ہے اور فرض کا معنی واجب کرنا ایسا
معنی ہے جسے علماء شریعت میں مستعمل حقیقی معنی بتلاتے ہیں اور فرضنا کا معنی۔ وجہ بتلا کر زیر بحث میں
فرض کا معنی ایجاب یعنی واجب کرنا بتلا کر اللہ کی مرادوں سے تعرض کرتے رہا ہے: کس نے ہم اتنا بحث کے
کراتے ہوئے ایسا راستہ اپنائیں گے جو ہمارے اسلاف کی وفا حقوں سے ہم آہنگ ہو اور آیت
کے مفہوم کا راست تعلق بھی فراہم کر سکے، اس تمہید کے بعد توضیح والے حضرت فرماتے ہیں مہر کا
فرض یعنی مقرر ہونا اللہ رب العلمین کے ساتھ مخصوص کیوں ہے: اس کی تحقیق یا جو دلیل دکھاتے
ہوئے فرماتے ہیں، جب فعل کی طرف فاعل کی نسبت کر دی جائے تب یہ حقیقت تسلیم کرنی پڑے گی کہ
نسبت کیا گیا فعل اسی فاعل کی طرف سے رونما ہو رہا ہے جس کی طرف فعل کی اسناد و نسبت کی گئی
ہے، اسے سمجھ لینے کے بعد دھیان دیجئے فرضنا ایک لفظ ہے اور اسی اسناد و نسبت کو اپنے
اندر لئے ہوئے ہے جیسے ہم نے کہا کہ فعل کی اسناد و نسبت فاعل کی جانب ہو تو یہ حقیقت واضح
ہو جائے گی کہ فعل فاعل ہی کی طرف سے اسی فاعل کی جانب سے ظہور پذیر ہو رہا ہے، لہٰذا فرضنا جس کی نسبت
اللہ رب العلمین کی طرف کر دی گئی ہے اس حقیقت کو خوب واضح کر دے گا کہ مہر کے مقرر و متعین کرنے والے
شارع یعنی اللہ رب العزت ہیں، معلوم ہوا کہ مہر کا متعین و مقرر ہونا ایسی واضح حقیقت ہے جو اللہ رب
العلمین کے ساتھ اختصاص رکھتی ہے، بندے کے لئے مہر کے تعین اور اسے مقرر کرنے میں گنجائش
و امکانات کے لئے کوئی گنجائش و تحقیق کا مظاہرہ اس لئے درست نہیں ہو سکتا کہ یہ خاص یعنی فرضنا
کی تعیین کو پاش پاش کر دیتا ہے، بہرحال ہماری پچھلی وضاحت سے عیاں ہو چلا کہ فرض خاص ہے
جس کا معنی مقرر و متعین کرنا ہے، خاص ہے کے بالا معنی کی قطعیت و یہ ثابت مطالبہ کرتی ہے کہ مہر مقرر
کرنے والے، اللہ رب العزت ہیں، بندہ مہر مقرر کرنے والا نہیں ہے۔ فرضنا نے ہمیں قطعی اور یقینی مادے
کی روشنی میں بتلایا کہ مہر اللہ رحمن کے لئے نہایت علم میں مقرر و متعین ہے۔

قد بینہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ یہاں سے شارح احناف کی طرف متوجہ کئے
گئے دو سوالوں کا حل پیش فرما رہے ہیں۔ تا سے صرف نظر کیجئے کہ شارح کا اسلوب پیچیدہ ہے
پہلا سوال یہ ہے کہ آپ کے ادعاء کی مطابقت میں مہر اللہ رب العزت کے نہایت علم میں متعین
و مقرر ہے مگر مہر کی متعینہ و مقررہ مقدار کیا ہے وہ نامعلوم اور مجمل ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ

ذمہ میں واجب کر دیئے گئے ہیں، یہاں فرضنا ایک ہی ہے لہٰذا طے ہو گیا کہ فرضنا سے واجب کرنا مراد ہے، مقرر کرنا مراد نہیں ہے، اگر آپ مقرر کرنا مراد لیں گے تو آیت کے مطالبے کو سوخت کر بیٹھیں گے۔

قلنا الخ فاضل جونپوریؒ احناف کی طرف سے امام شافعیؒ کی غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں، اصل بات تو وہی ہے جسے بار بار کہا جا چکا ہے یعنی فرض کا معنی تقدیر، مقرر کرنا، اور متعین کرنا ہے، جہاں تک علی کے ذریعہ فرضنا کو متعدی کرنے کا سوال ہے تو اس کی غرض یہ نہیں تھی کہ فرض سے واجب کرنا مراد لیا جائے بلکہ علی کے ذریعہ فرض کو جس کا معنی تقدیر و تعیین تھا، واجب کے معنی سے آشنا کر دیا گیا، یعنی فرض کا معنی ہے تو مقرر کرنا مگر علیٰ کے ساتھ استعمال کر کے فرض کے معنی میں واجب کرنے کا مفہوم شامل کر دیا گیا ہے، اس لئے علیٰ کے ذریعہ متعدی ہونے سے فرض کا معنی تقدیر کے بجائے ایجاب محض نہیں لیا جا سکتا اور ما ملکت کا عطف ازواجہم پر نہیں ہے جس سے گنجائش نکل جائے کہ فرضنا کا معنی اوجبنا ہے بلکہ ما ملکت ایمانہم کا عطف ایک اور فرضنا پر کیا گیا، یہ فرضنا پہلے فرضنا کے علاوہ ہے۔ یہ مقدر ہے آیت کی تقدیری عبارت کے بعد ترکیب یہ ہوگی قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما فرضنا علیہم فی ما ملکت ایمانہم شوہروں کے تئیں ان کی بیویوں کے لئے ہم نے جو کچھ مقرر کیا ہے اسے جانتے ہیں اور ان کے ذمے ان کی مملوکاؤں کے لئے جو کچھ واجب ٹھہرایا ہے اسے بھی جانتے ہیں، یہاں دیکھئے پہلا فرضنا، قدرنا، مقرر کرنے کے معنی میں ہے اور دوسرا فرضنا جو مقدر تھا اوجبنا واجب کرنے کے معنی میں ہے، مضبوط دلیلوں سے کھل گیا کہ مہر کا تعیین اور اسے مقرر کرنا شارع رب العزت کا کام ہے نہ کہ بندے کا۔ اور امام شافعیؒ کی منطق ماننے سے فرضنا کے خاص لفظ فرض بمعنی تعیین کی تعمیل سے انحراف کرنا پڑے گا۔

فکذا قالوا، حنفی علماء نے تفصیل و تقدیر کے متعلق ہی بیان کیا ہے

فقولہ عملا الخ فاضل جونپوری کے فرمودہ کی متابعت میں ماتن نے پیچھے ذکر کئے گئے تینوں مسئلوں کے دلائل کا آغاز کیا فرماتے ہیں، عملاً منصوب تمیز کی علت ہے، تینوں مسئلے کیوں صحیح ہیں؟ اس کی علت یہ ہے کہ شارع رب العزت کے فرامین فان طلقها فلا تحل له اور ان تبتغوا باموالکم اور قد علمنا ما فرضنا علیہم کی تعمیل ہو جائے، یہاں ماتن نے لف و نشر کی صنعت کی رعایت کی ہے، لف کہتے ہیں پہلے متعدد چیزوں کو بیان کرنا، نشر کہتے ہیں پہلی بیان کردہ متعدد چیزوں سے تعلق رکھنے والی چیزوں کو پھیلا دینا یا بیان کرنا مگر یہ تعیین نہ کی جائے کہ پھیلائی گئی متعلق بات پہلے بیان کردہ کون سی بات سے تعلق رکھتی ہے، تعیین مخاطب اور سننے والے کے اوپر چھوڑ دی جاتی ہے۔

وہ خود متعین کرے گا کہ نشر میں بیان کردہ فلاں متعلق بات لف کی بیان کردہ فلاں بات سے مربوط کیا جائیگا نشر لف کی ترتیب سے ہم آہنگ ہو تو اسے لف ونشر مرتب کہتے ہیں، ماتن نے پیچھے بیان کئے گئے تینوں مسئلوں کی دلیلیں لف ونشر مرتب کی صنعت کی رعایت کرتے ہوئے ذکر کی ہیں، دیکھئے ماتن نے لف میں یعنی پیچھے بیان کیا تھا کہ خلع کے بعد طلاق دینا صحیح ہے اس لئے لف کی رعایت میں نشر کے بیان میں مذکور مسئلے کی دلیل سب سے پہلے ذکر کرتے ہوئے فرمایا فان طلقها فلا تحل له اگر شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیدیں تو اب عورت اس کے لئے حلال وجائز نہیں رہے گی اخلا تحل الخ کی تکرار میں مذکور پہلے مسئلے کی علت اور وجہ ظاہر کرنے پر مشتمل ہوتی ہیں، لف میں دوسرے نمبر پر بیان کیا تھا کہ مفوضہ عورت کے لئے صرف عقد نکاح کرنے سے مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جائے گا نشر میں اسی ترتیب سے اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں ان تبتغوا باموالکم تم حلال کی گئی عورتوں کو اپنے مال دے کر حاصل کر سکتے ہو، ان تبتغوا الخ لف کے دوسرے مسئلے کی جانب متوجہ ہے لف میں تیسرے نمبر میں بیان کیا تھا کہ شرع کی جانب سے مہر مقرر ہو جائے گا، مہر کا تعین بندے سے متعلق نہیں کیا جائے گا نشر میں اسی ترتیب سے تیسرے مسئلے کی دلیل ذکر کرتے ہوئے کہا وقد علمنا ما فرضنا علیہم جو کچھ ہم نے شوہروں پر ان کی بیویوں کے لئے مقرر کیا ہے (یعنی مہر) ہم کو معلوم ہے۔ وقد علمنا الخ نشر کی دلیل لف کے تیسرے مسئلے پر نظر میں رکھے ہوئے ہے تو تینوں مسئلے اور ان کے دلائل بھرپور وضاحت کے ساتھ بیان کئے جا چکے ہیں، یہاں انھیں لوٹانے کی ضرورت نہیں معزز طالب علم کے مقصد میں یعنی دلائل میں ذرا سا تامل سے کام لے تو لف کے مسائل سے انطباق نہایت آسان نظر آئے گا۔

اللہ رب العزت کا بے حد شکر ہے کہ خاص کی ساتوں تعریفوں کی مناسب اور ضروری وضاحت میں تعاون دیا چنانچہ خاص کی مذکورہ صفت کا فرعی مسائل اچھی طرح واضح کردیئے گئے فللہ الحمد والمنۃ۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَحُكْمِهِ وَتَعْرِيفَاتِهِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ بَعْضَ أَنْوَاعِهِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الشَّرِيعَةِ كَثِيرًا وَهُوَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ فَقَالَ وَمِنْهُ الْأَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِعْلَاءِ اِفْعَلْ يَعْنِي مِنَ الْخَاصِّ الْأَمْرُ يَعْنِي مُسَمَّى الْأَمْرِ لَا لَفْظُهُ لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُومٍ وَهُوَ الطَّلَبُ عَلَى الْوُجُوبِ وَالْقَوْلُ مَصْدَرٌ يُرَادُ بِهِ الْمَقُولُ لِأَنَّ الْأَمْرَ مِنْ أَقْسَامِ الْأَلْفَاظِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمَلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْاِسْتِعْلَاءِ يَخْرُجُ بِهِ الْاِلْتِمَاسُ وَالدُّعَاءُ وَبَقِيَ فِيهِ النَّهْيُ دَاخِلًا فَيَخْرُجُ بِقَوْلِهِ

وجودی پہلو عدمی جہت پر مقدم ہوتا ہے اس لئے متن نے پہلے امر بیان کیا، بعد ازاں نہی کے تذکرے
میں مصروف ہوئے۔

میں کہتا ہوں عادۃً کہا جاتا ہے کہ عدمیات وجودیات پر مقدم ہوتی ہیں لہٰذا بالا تعلیل
کی وجہ تقدم کی تشریح محل نظر ہوگی، پھر میں سمجھوں گا کہ لکھنوی کی بالا توجیہ ازبس راست ہے واللہ اعلم

یعنی مسمی الامر الخ یہاں سے بتا رہے ہیں کہ امر سے ا م ر مراد نہیں ہیں بلکہ امر کا
مصداق و مفہوم مراد ہے، دلیل یہ ہے کہ امر سے کسی فعل کو واجب کیا جاتا ہے معلوم ہوا امر کا معنی
یعنی مفہوم اور مصداق وجوب ہے اور وجوب امر یعنی الف میم ر کا معنی یا مفہوم و مصداق ہے
امر کے الفاظ ا م ر مراد نہیں۔ امر سے ا م ر الفاظ مراد نہ ہوں گے اس کا مفہوم و مصداق
اس لئے مراد ہوا کہ امر کا مفہوم اور اس کا مصداق (ور مراد وجوب ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ امر
کے معنی یعنی مفہوم و مصداق پر جسے ہم وجوب کہتے ہیں یہ بات موزوں ہو جاتی ہے کہ امر کی مراد وجوب
ایک ایسا لفظ ہے جو معلوم معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور امر کی مراد کا معلوم معنی سب جانتے
ہیں یعنی وجوب طلب کرنا، ثابت ہو گیا کہ امر سے الفاظ ا م ر مراد نہ ہوں گے اس کی مراد وجوب
مقصود ہے۔

والقول مصدر الخ شارح یہاں سے ایک اعتراض کا دفعیہ کر رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ امر
کی تعریف میں وھو قول القائل کہا گیا ہے، یہاں ھو محمول علیہ ہے اور قول القائل مضاف مضاف الیہ
سے مل کر محمول بن رہا ہے، نحوی حضرات محمول علیہ کو مبتدا اور محمول کو خبر کہتے ہیں۔ نحو والوں نے صراحت کر دی
تھی کہ مصدر کو محمول نہیں بنایا جائے گا یعنی خبر، حالانکہ یہاں قول مصدر خبر بن رہا ہے، شارح نے
جواب دیا کہ قول مقول کے معنی میں ہے یعنی مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اب اعتراض اس
لئے نہیں پڑے گا کہ نحویوں نے خود صراحت کر دی ہے کہ مصدر کو اسم فاعل یا اسم مفعول کی تاویل میں
لینے کے بعد محمول بنایا جا سکتا ہے۔ والقول مصدر کہہ کر شارح نے جس اعتراض کا نمایاں طور پر
ازالہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ امر کا مسمی اس کا مفہوم لفظ ہے قول امر کا مسمی اور مفہوم نہیں ہے لہٰذا امر کے
مسمی و مفہوم کے لئے قول کو کیسے محمول تسلیم کیا جائے؟ شارح نے فرمایا امر کا مسمی و مفہوم لفظ ہونا تسلیم
لیکن یہاں قول سے مقول اسم مفعول مراد ہے اور مقول مراد لینے کی صورت میں اعتراض جاتا رہے گا
کیونکہ مقول سے الفاظ مراد لئے جائیں گے جبکہ ثابت ہو چکا کہ امر خود الفاظ کے اقسام سے ہے لہٰذا
قول سے مقول مراد لینا ہی دانائی ہے۔ فلا اعتراض۔

وھو مختص بہٖ کوئی آدمی اپنے علاوہ کسی دوسرے سے جو بات کہتا ہے وہ عام ہے ہر طرح کی بات
کہہ لیتا ہے لہٰذا صرف کہہ لینا ایسا مفہوم ہوا جو عام ہے اسی عام مفہوم کو جنس کہتے ہیں لہٰذا قول جنس ٹھہرا
جنس میں مختلف چیزیں شامل ہوتی ہیں مگر امر میں دوسرے کو کہہ لینا کافی نہیں ہے بلکہ اپنے آپ کو عالی رتبت

ٹھہرا کر دوسرے کو اس طرح کہنا کہ یہی ہونی بات کو دوسرے کے لئے لازم اور واجب کردیا جائے یعنی اسے
مکلف بنادیا جائے کہ وہ ہر حال سے لازم شدہ امور جب تک تقاضہ پورا کرے اس لئے مصنف
نے امر کی تعریف میں جنس یعنی قول کے بعد علی سبیل الاستعلاء یعنی فصل اول اور افعل دوسری فصل
لاکر جنس کے عام مفہوم کو محدود کردیا، علی سبیل الاستعلاء لاکر ماتن نے واضح کردیا کہ کوئی اپنے ہم رتبہ
سے کہے کہ جناب پانی پلا دیجئے تو یہ امر نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں خود کو بلند مرتبہ ظاہر نہیں کیا گیا، سے التماس
اور گذارش کہیں گے، نیز کوئی خود کو نیچی سطح اور خوردہ مقام پر باور کرتے ہوئے کسی سے کہے حضرت والا
میری درخواست منظور کیجئے تو اسے بھی امر نہیں کہیں گے کیونکہ اس میں خضوع پایا گیا، استعلاء یہاں مفقود
ہے جس میں خضوع ہوگا اسے دعا کہیں گے نہ کہ امر لہذا استعلاء کی قید سے التماس اور دعا امر کی تعریف
سے باہر ہوگئے لیکن نہی میں قائل خود کو عالی سمجھتے ہوئے دوسرے کو کہتا ہے اس لئے امر کی تعریف میں نہی
داخل ہی رہی مگر جب ماتن نے افعل کہا تو نہی اس سے نکل گئی، وجہ یہ ہے کہ نہی میں استعلاء کی حالت میں
لاتفعل کہا جاتا ہے نہ کہ افعل ۱۲۔

والمراد بقوله افعل الخ شارح اعتراض کا دفاع کررہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ نے امر کی بحث
ذکر کی ہے اور آپ نے کہا کہ قائل استعلاء کی حیثیت میں دوسرے کو افعل کہے تو یہ امر ہے، افعل کی قید سے امر
کے دوسرے صیغے جیسے امر غائب لیفعل اور امر متکلم لافعل، لنفعل معروف ہوں یا مجہول سارے امر سے باہر
ہوگئے حالانکہ جس طرح افعل سے وجوب سمجھ میں آتا ہے اسی طرح امر کے دوسرے معروف ومجہول کے صیغوں مثلاً
لیفعل لافعل نفعل لیُفعل لأُفعل لنُفعل سے بھی وجوب مستفاد ہوتا ہے، لہذا آپ کی تعریف جامع و مطرد
نہیں رہی، شارح نے اعتراض کے دفعیہ میں فرمایا کہ افعل سے امر کا ہر وہ صیغہ مراد لیا جائے گا جو مضارع سے
امر کے معروف طرز وجوب کا فائدہ دینے کے لئے نکلا ہو لہذا امر میں امر حاضر افعل اور امر غائب لیفعل، امر متکلم واحد
لافعل اور متکلم جمع لنفعل سب داخل ہوجائیں چاہے معروف ہوں یا مجہول، کیونکہ یہ سب امر کے معلوم ہونے
کے تحت افعل کی طرح مضارع سے وجوب کا فائدہ دینے کے لئے مشتق ہیں البتہ جو مشتقات وجوب کا فائدہ
دے رہے ہیں لیکن مضارع سے مشتق نہ ہوں وہ امر میں داخل نہیں ہوں گے جیسے نزال، یا نزال کے معنی میں،
علیک ہی اوجبت علیک ان تفعل کذا یا یجب علی ان اقول الیک وغیرہ امر سے باہر ہوجائیں گے کیونکہ مضارع
سے مشتق ہوکر وجوب کا فائدہ نہیں دے رہے ہیں، چونکہ امر کے اندر دو شرطیں ہیں، ایک تو مضارع سے مشتق
ہونا، دوسری شرط وجوب کا فائدہ دینا یعنی امر کے ذریعہ فعل کو مامور بہ اور مکلف پر واجب کردینا لہذا امر کی
تعریف سے وہ امر نکل جائیں گے جن میں دھمکی دی گئی ہے، دھمکی والے امر کو تہدیدی امر کہتے ہیں، اللہ رب
العزت کا یہ فرمان تہدیدی امر ہے اعملوا ما شئتم تم جو چاہو کرو اور عاجز کردینے والا امر یعنی تعجیزی
امر اللہ جل شانہ کے اس فرمان میں ہے فاتوا بسورة من مثله قرآن جیسی کوئی ایک سورت بنا کر پیش
کردو کو بھی امر کی تعریف میں نہیں آئے گا وجہ وہی ہے یعنی تعجیزی امر میں ایجاب فعل نہیں ہوتا

معلوم ہوا کہ ماتن کی تعریف امر طرد و عکس سے آراستہ ہے۔

وبعد نقل تفسیرہ عالیا الخ شارح یہاں سے اختلافی بات کی طرف اشارہ کر کے بعض گمراہ لوگوں کی تردید کر رہے ہیں۔ پہلے یہ ذہن نشین رہے کہ استعلاء کا معنی ہے بلندی چاہنا، اور علو کا معنی ہے بلند ہونا۔ ماتن کی تعریف اور شارح کی تشریح کی روشنی میں امر میں قائل یعنی آمر کا خود کو بلند مرتبہ ظاہر کرنا اور سمجھنا شرط ہے چاہے حقیقت میں وہ بلند مرتبہ ہو یا حقیقت میں بلند مرتبہ نہ ہو اسی لئے کم مرتبہ شخص یعنی جو حقیقت میں بلندی مرتبہ سے محروم ہو ایک اعلیٰ فرد یا رب العالمین کو امر کرنے لگے تو وہ بے ادب اور متکبر قرار دیا جاتا ہے۔ ماتن اور شارح کی مذکورہ بحث سے واضح ہو گیا بعض اعتزال پسند علماء کا یہ کہنا کہ امر میں علو شرط ہے راست نہیں ہے یہی وہ نا راستی پر قائم رہ سکے جو امر میں علو کا انکار کرتے کرتے استعلاء کی شرط کا بھی انکار کر بیٹھے۔

وہو ما ذکرنا انہ فخر الاسلام الخ شارح علیہ الرحمہ مسعود بن عمر بن عبد اللہ سعد الدین تفتازانی کے تلویح میں بیان کردہ قول کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ تفتازانی کہتے ہیں امر سے یا فعل سے اہل عربیت کا اصطلاحی مفہوم مراد لیا جائے تو امر کی تعریف جامع نہیں رہے گی وجہ یہ ہے کہ افعل کا صیغہ اہل عربیت کے یہاں ہر حال میں امر ہی قرار پاتا ہے چاہے افعل کا صیغہ استعلاء یعنی طلب علو کے ساتھ لایا جائے یا استعلاء کے ساتھ نہ لایا جائے، لہذا تعریف میں التماس اور دعاء داخل ہو جائیں گی کیونکہ یا اخی تعال بالماء التماس ہے تعال امر ہے اور یا استعمال زبی تفرلی طلبی دعاء ہے یہاں بھی اغفر امر ہے اہل عربیت انھیں امر مانتے ہیں حالانکہ ان میں استعلاء نہیں لہذا امر میں استعلاء کے اضافے کی ضرورت ہی نہیں رہی گی اگر ہم امر یا فعل سے اصول حضرات کی اصطلاح تسلیم کریں تو اس صورت میں امر کی تعریف مانع نہیں رہے گی، اس لئے کہ اصولیوں کے ہاں استعلاء کے طور پر افعل کہنا امر ہے لہذا تہدید کے طور پر اعملوا ما شئتم کہنا امر میں داخل ہو جائیگا کیونکہ تہدیدی امر میں استعلاء پایا جاتا ہے، نیز تعجیزی طور پر فاتوا بسورۃ کہنا بھی امر میں داخل ہو جائے گا کیونکہ تعجیزی امر میں بھی استعلاء پایا جاتا ہے، حالانکہ اصولیوں کے ہاں تہدیدی اور تعجیزی امر امر کی متفق علیہ تعریف میں داخل نہیں ہیں۔ شارح فرماتے ہیں تفتازانی کی تمام جولانی اس لئے بے معنی ہے کہ ہمارا خطاب بلاشبہ اہل اصول حضرات کے مصطلح مفہوم کی عین مطابقت میں رونما ہو گا۔ اصولی علماء کی تصریحات کی روشنی میں استعلاء کی قید ضروری ہو گئی تا کہ التماس اور دعاء بعض صیغہ امر کی مشاکلت کی وجہ سے امر میں داخل نہ ہو سکیں، یہاں استعلاء سے محض استعلاء مراد نہیں لیا جائے گا بلکہ اصولی علماء کے ہاں وہ استعلاء مقصود ٹھہرایا گیا جس سے امر کے ذریعہ فعل لازم اور واجب کیا جا سکے اور اس میں شک نہیں کہ تہدیدی امر یا تعجیزی امر میں پائے جانے والے استعلاء سے فعل کو واجب اور لازم کرنے کا ہرگز ہرگز قصد نہیں کیا جاتا اور یہ کیسے ہو سکتا ہے بالغرض تہدیدی امر یا تعجیزی امر کے استعلاء میں فعل کے الزام و ایجاب

کو مقصود بالذات بنا دینے و تسمیہ و تعبیر کے مقاصد سوخت ہو جائیں گے اور شریعت کے مزاج اور معنوی مباحثوں میں ایک عظیم تزلزل برپا ہو جائے گا کیونکہ تسمیہ تو استعمال کے ساتھ مالوف کی طرف رجوع ہوتا ہے اور تعبیر کے مقاصد الزام و ایجاب سے متعلق مقصود ہوتے ہیں بہرحال تفاوت واضح [illegible] ہے ثابت ہو گیا کہ [illegible] جس میں وجوب پایا جائے گا تسمیہ و تعبیر یا اباحت والے اوامر میں ہرگز ہرگز موزوں نہیں کیا جا سکے گا واضح ہو چلا کہ علامہ تفتازانی کی تمام تر اعتراض کا [illegible] سفر کے نتیجے میں جا پڑی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وَيَخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ بَيَانٌ لِكَوْنِ الْأَمْرِ خَاصًّا يَعْنِي يَخْتَصُّ مُرَادُ الْأَمْرِ وَهُوَ الْوُجُوبُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ لِلْمُرَادِ وَالْغَرَضُ مِنْهُ بَيَانُ الْاِخْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ أَيْ لَا يَكُونُ الْأَمْرُ إِلَّا لِلْوُجُوبِ وَلَا يَثْبُتُ الْوُجُوبُ إِلَّا مِنَ الْأَمْرِ دُونَ الْفِعْلِ فَيَكُونُ نَفْيًا لِلْاِشْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ جَمِيعًا وَذٰلِكَ بِأَنْ يُقَالَ إِنَّ دُخُولَ الْبَاءِ هٰهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّ عَلَى طَرِيقَةِ قَوْلِهِمْ خَصَصْتُ فُلَانًا بِالذِّكْرِ فَتَكُونُ الصِّيغَةُ مُخْتَصَّةً بِالْوُجُوبِ دُونَ الْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ وَهٰذَا نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ لَازِمَةٍ أَنَّ الصِّيغَةَ لَازِمَةٌ لِلْمُرَادِ فَلَا تَنْفَكُّ عَنْهُ وَلَا يَكُونُ الْمُرَادُ مَفْهُومًا مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ وَهٰذَا نَفْيُ التَّرَادُفِ أَوْ يُقَالُ إِنَّ الْبَاءَ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمُخْتَصِّ بِهِ كَمَا هُوَ أَصْلُهَا أَيْ لَا يُفْهَمُ هٰذَا الْمُرَادُ بِغَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ فَيَكُونُ هُوَ نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ ثُمَّ قَوْلُهُ لَازِمَةٌ إِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ الْأَعَمِّ يَكُونُ هُوَ أَيْضًا نَفْيًا لِلتَّرَادُفِ لِأَنَّ الْمَلْزُومَ لَا يُوجَدُ بِدُونِ اللَّازِمِ فَلَا يُفْهَمُ نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ فَقَطْ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَى اللَّازِمِ الْمُسَاوِي أَيْ لَا يُوجَدُ الْمُرَادُ بِدُونِ الصِّيغَةِ وَلَا الصِّيغَةُ بِدُونِ الْمُرَادِ فَيُفْهَمُ حِينَئِذٍ نَفْيُ التَّرَادُفِ وَالْاِشْتِرَاكِ جَمِيعًا كَمَا يَنْبَغِي۔

ترجمہ ویختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ للمراد الخ اور امر کی مراد یعنی وجوب اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے جو وجوب کے لازم ہے، بیان ہے امر کے خاص ہونے کا بیان ہے یعنی امر کی مراد وہ وجوب ہے اس صیغہ کے ساتھ خاص ہے جو مراد کے لئے لازم ہے۔

والغرض منہ الخ اس عبارت سے مصنف کی غرض جانبین سے اختصاص کا بیان کرنا ہے یعنی امر صرف وجوب کے لئے ہوتا ہے اور وجوب صرف امر ہی سے ثابت ہوتا ہے فعل سے ثابت نہیں ہوگا، لہٰذا

اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی ہو گئی، مثلاً یوں کہا جائے کہ باء کا دخول بیان مختص پر ہے جیسے خصصتُ فلاناً بالذکر (میں نے فلاں کو ذکر کے ساتھ خاص کیا) میں داخل ہے، لہذا صیغہ وجوب کے ساتھ خاص ہوگا، ندب اور اباحت کی نفی ہو جائے گی، یہ اشتراک کی نفی ہے اور مصنف کے قول لازمۃ کے معنی یہ ہونگے کہ صیغہ مراد کے لئے لازم ہے اس سے جدا نہیں ہوگا، اسی طرح مراد (وجوب) غیر صیغہ کے ساتھ مفہوم نہ ہوگی اور وہ فعل ہے (یعنی فعل سے وجوب ادا نہ ہوگا) اور یہ ترادف کی نفی ہے۔

او یقال ان الباء داخلۃ الخ یا یوں کہا جائے کہ باء مختص پر داخل ہے اور یہی اس کی اصل ہے یعنی یہ مراد غیر صیغہ سے مفہوم نہ ہوگی، اور غیر صیغہ وہ فعل ہے لہذا ترادف کی نفی ہو جائے گی۔

ثم قولہ لازمۃ الخ پھر مصنف کا قول لازمۃ اگر لازم عام پر محمول کیا جائے تو بھی ترادف کی نفی ہو جائے گی کیونکہ ملزوم بغیر لازم کے پایا نہیں جاتا لہذا اس سے اشتراک کی نفی مفہوم نہیں ہوگی لہذا لازم سے لازم مساوی مراد لیا جائے گا یعنی مراد بغیر صیغہ کے اور صیغہ بغیر مراد کے نہیں پایا جائے گا لہذا اس وقت کنایۃً ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی ہو جائے گی۔

بیان لغات اختصاص بالشی، خاص ہونا، مخصوص ہونا۔ اختص اللہ برحمتہ من یشاء اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے جسے چاہتے ہیں مخصوص کر لیتے ہیں۔ ترادف: ایک دوسرے کے مانند ہونا، ترادف سے جب کلمات و الفاظ کا ترادف مراد ہو تو اس کا مطلب ہوتا ہے کلمات کا معنی میں ایک دوسرے جیسا ہونا، کلمات کا معنی میں باہم مشابہ ہونا۔ اشتراک سے لفظ مشترک مراد ہے مشترک وہ لفظ ہے جس کے معانی کئی ہوں یعنی مشترک کا مدلول و معنی ایک نہیں ہوتا بلکہ مشترک معنی کی نسبت میں عموم حاصل ہوتا ہے، مشترک لفظ میں دو یا زیادہ کی شرکت ہوتی ہے، تباین: ایک دوسرے سے مختلف ہونا، متباین الفاظ وہ الفاظ ہیں جو ایک دوسرے سے جدا اور متفاوت ہوں ان میں ترادف و اشتراک نہیں پایا جاتا بلکہ متباین الفاظ اپنے ایک ہی معنی کے ساتھ خاص ہوتے ہیں۔ دریں معنی انھیں متباین الفاظ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔

تشریح عبارات ماتن اپنی عبارت "مختص بمرادہ" سے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور احناف کا راست تر معتقد واضح کر کے دے رہے ہیں امر میں۔ احناف کی مخالفت میں دو احتمالات ذکر کئے جاتے ہیں، احناف کہتے ہیں کہ امر سے صرف وجوب ثابت ہوتا ہے، اباحت و ندب امر سے ثابت نہیں ہوتے، اس کا مطلب احناف یہ لیتے ہیں کہ امر کی مراد و اس کا معنی مختص وجوب ہے اباحت یا ندب امر کی مراد نہیں کہلائیں گے، احناف کی اس تشریح کا مطلب یہ ہے کہ امر کی مراد و مفہوم خاص ہے مشترک نہیں، دوسرے حضرات کہتے ہیں امر کی مراد میں وجوب کے ساتھ اباحت و ندب بھی شریک ہیں یعنی امر کی مراد اس کا مفہوم جس طرح وجوب ہے اسی طرح اباحت

اور ندب بھی امر کی مراد ہو اس کا مفہوم ہے۔ اب ان کے کہنے کا منشا یہ ہے کہ امر کی مراد خاص نہیں ہے بلکہ مشترک ہے، یہ پہلا اختلاف تھا، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ احناف کے یہاں وجوب صرف قول سے ثابت ہوتا ہے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا، یعنی وجوب کے ثبوت میں فعل اور قول لفظ میں ہم طرح اور مترادف نہیں ہے، یعنی ایسا نہیں ہے کہ وجوب کے ثابت ہونے میں فعل قول کے ہم شکل اور اسی جیسی قوت والا ہو جائے جب کہ دوسرے حضرات کہتے ہیں جس طرح قول سے امر ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل سے بھی ثابت ہوتا ہے فاضل شارح آگے اسی کی وضاحت کر رہے ہیں، جب ماتن کی اصل غرض سے آپ واقف ہو چکے تو شارح کی عبارت کی تہہ کا تصور پانے کے لئے راستہ ہموار کیجئے۔ ماتن فرماتے ہیں امر کی مراد یعنی وجوب ایسے صیغے کے ساتھ خاص ہے جو مجازی طور پر وجوب ہی کا معنی دیگا اس کی وضاحت کے لئے علامہ عبد الحلیم لکھنوی کی قمر الاقمار کا ایک حاشیہ مد نظر رہنا ضروری ہے، لکھنوی صاحب فرماتے ہیں لفظ اور معنی دونوں میں اختصاص پایا جاتا ہے مگر ذرا سی تفصیل ہے، کبھی لفظ خاص ہوتا ہے اور معنی خاص نہیں ہوتا، کبھی معنی خاص ہوتا ہے اور لفظ خاص نہیں ہوتا، اور کبھی لفظ معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس کی وضاحت حسب تحریر ہے جو الفاظ ایک دوسرے کے ہم شکل اور ہم طرح ہوتے ہیں یعنی مترادف الفاظ ان میں لفظ تو معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے لیکن معنی صرف ایک لفظ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا بلکہ معنی جس طرح ایک لفظ میں پایا جاتا ہے اسی طرح دوسرے ایسے لفظ میں پایا جاتا ہے جو اس کا مترادف اور اس کا ہم طرح و ہم صف ہو جیسے لیث ایک لفظ ہے اس کا مترادف یعنی اسی جیسا اور ہم طرح اسد ہے یہاں لیث ایک لفظ ہے جو ایسے جانور کے لئے طے کر دیا گیا جسے پھاڑ کھانے کی عادت ہو اسی کو حیوان مفترس کہتے ہیں، دیکھئے لفظ لیث حیوان مفترس کے ساتھ مخصوص ہے جب بھی لیث بولیں گے حیوان مفترس یعنی شیر سمجھا جائے گا، لیکن حیوان مفترس ایسا معنی ہے جو صرف لیث کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ لیث کی طرح ایک مترادف و ہم طرح لفظ اسد کا معنی بھی حیوان مفترس ہی ہے معلوم ہوا لیث واسد معنی میں ہم جولی و ہم ردیف ہیں مختلف ہونے کی وجہ سے الفاظ مترادف میں جب کسی معنی کے ساتھ خاص ہو اور معنی کسی ایک لفظ کے ساتھ خاص نہ ہو تو وہاں ترادف و ہم طرحی پائی جائے گی، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ معنی تو خاص ہوتا ہے مگر لفظ خاص نہیں ہوتا یعنی لفظ ایسا ہوتا ہے جس کے معنی دو یا دو سے زیادہ ہوتے ہیں اور یہ معنی باہم ایک دوسرے کی ضد اور مخالف ہوتے ہیں ان کی مخالفت میں یہ شان پائی جاتی ہے کہ یہ باہم متحد نہیں ہو سکتے جیسے پہلے لفظ قرء گذر چکا ہے اس کے دو معنی ہیں حیض اور طہر یہاں دیکھئے حیض ایسا معنی ہے جو قرء کے ساتھ مخصوص ہے اور طہر ایسا معنی ہے کہ یہ بھی قرء کے ساتھ خاص ہے مگر لفظ قرء ایسا لفظ ہے جو حیض یا طہر میں سے کسی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ لفظ قرء حیض اور طہر دو متضاد و لا اتحاد معنوں کی نشاندہی کرتا ہے معلوم ہوا کبھی معنی تو کسی لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے مگر وہ لفظ اسی مخصوص معنی کے ساتھ خاص نہیں ہوتا بلکہ لفظ دوسرے معنی کی نشاندہی بھی کرتا ہے اور جہاں ایسا ہو کہ معنی خاص ہو اور

لفظ خاص نہ ہو یعنی ایک ہی لفظ کے دو یا اس سے زیادہ معنی موجود ہوں اسے مشترک لفظ یا الفاظ مشترکہ کا خطاب دیتے ہیں، اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ لفظ معنی کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور معنی لفظ کے ساتھ خاص ہوتا ہے اس کی مثال میں انسان لے لیجئے، انسان ایک لفظ ہے جس کا معنی ہے حیوان ناطق، گویائی پر قادر جاندار حیوان ناطق لفظ انسان کا معنی ہے جب آپ انسان بولیں گے تو اس کا معنی حیوان ناطق ہی لیا جائے گا اور حیوان ناطق استعمال کریں گے تو یہ انسان کا معنی قرار دیا جائیگا یہاں دیکھئے انسان حیوان ناطق کے ساتھ مخصوص ہے اور حیوان ناطق انسان کے ساتھ خاص ہے جہاں لفظ معنی اور معنی لفظ کے ساتھ خاص ہو یعنی اختصاص یکطرفہ نہ ہو بلکہ دو طرفہ اختصاص پایا جاتا ہو وہاں مستعمل الفاظ، متباین الفاظ کہلاتے ہیں۔

اب آگے شارح اپنی تفصیل سے امر کے تئیں ترادف اور اشتراک کی تردید کریں گے اور اس میں صرف قول کے ذریعہ معنی وجوب کا اختصاص و خصوص واضح کریں گے، ہم شارح کی عبارت ترتیب وار حل کئے دیتے ہیں:-

شارح فرماتے ہیں ماتن کی عبارت - امر کی مراد ایسے صیغے کے ساتھ خاص ہے جو امر کی اسی مراد کیلئے لازم ہے، کا مطلب یہ ہے امر کی مراد اور صیغہ دونوں میں اختصاص بتلاتا ہے یعنی یہ واضح کرتا ہے کہ امر کی مراد ہمیشہ وجوب کا فائدہ دے گی، امر کی مراد میں اباحت، ندب راستہ نہیں پا سکتے اور امر کی مراد یعنی وجوب صرف اور صرف لازم صیغہ یعنی امر کے صیغہ ہی سے ثابت ہوگی، ایسا نہیں ہے کہ امر کی مراد یعنی وجوب امر کے صیغے سے ہٹ کر فعل سے ثابت ہو یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے امر کی مراد یعنی وجوب ثابت نہیں ہوگا، اب اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی ہوگئی، مصنف نے جب یہ کہا کہ امر وجوب ہی کے لئے ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ امر وجوب سے ہٹ کر اباحت اور ندب میں مشترک نہیں، اور جب یہ کہا کہ وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر کے صیغہ کا مترادف اور ہمطرح نہیں ہے۔

ماتن کی عبارت سے اشتراک و ترادف کی نفی یوں کیجئے کہ "مختص مراده بصيغة لازمة" میں "بے" مختص پر داخل مانئے، اہل عرب بولتے ہیں خصصت فلانا بالذكر یہاں الذكر پر با داخل ہے الذكر مختص ہے، اور فلانا مختص بہ ہے ذکر کو فلاں کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے، عبارت یوں ہے خصصت الذكر بفلان میں نے ذکر کو فلاں کے ساتھ خاص کر دیا، اب مصنف کی عبارت و مختص مراده بصيغة لازمة میں "بے" مختص پر داخل ہے اور مختص یعنی جسے خاص کیا گیا صیغۃ ہے اور جس چیز کے ساتھ خاص کیا گیا یعنی مختص بہ وہ "مراده" امر کی مراد یعنی وجوب ہے، مطلب ہوا امر کا صیغہ مختص ہے وجوب کے ساتھ اور وجوب مختص بہ ہے، واضح ہوا کہ امر کا صیغہ صرف وجوب کے ساتھ مختص و مخصوص ہے امر کے صیغے سے وجوب کے علاوہ اباحت اور ندب ثابت نہیں ہوں گے ورنہ اختصاص سوخت ہو جائے گا، اس توجیہ سے امر کے اندر وجوب کے ساتھ اباحت و ندب کے اشتراک کی تردید

ہوگی ماتن کی مراد یختص موزونہ بصیغۃ لازمۃ کی تقدیری عبارت یہ ہوگی یختص مراد الامر وھو الوجوب بصیغۃ لازمۃ للمراد وھو فعل الامر ای مراد الامر مختص بالوجوب دون الاباحۃ والندب والامر بالاخص مختص لافادۃ الوجوب دون فعل النبی صلی اللہ علیہ وسلم فانہ لا یفید الوجوب قط۔

ماتن کی عبارت یختص مرادہ بصیغۃ سے امر میں وجوب کے ساتھ اباحت وندب کے اشتراک کی تردید وتبطیل ہوگئی لیکن صیغہ امر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل میں وجوب کا فائدہ دینے میں یکسانیت وترادف کی تردید نہیں ہو سکتی۔ علامہ جون پوری فرماتے ہیں بصیغۃ کے بعد لازمۃ کہہ کر ماتن کے امر میں مرادف کو ٹھکرا دیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ امر کی مراد یعنی وجوب جس صیغہ امر کیا تھ مخصوص ہے وہ صیغہ امر خود ہی اس مراد کے لئے لازم ہوگا۔ یعنی امر کا صیغہ امر کی مراد یعنی وجوب سے جدا یا دست کش نہیں ہوگا اور نہ ہی امر کی مراد یعنی وجوب امر کے صیغہ سے ہٹ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہوگی معلوم ہوا امر کی مراد یعنی صرف امر سے ثابت ہوگی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا یعنی وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر کی ہمسری وہم طرحی نہیں کر سکتا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت کرنے میں امر کا ہم زلف نہیں، وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل امر کی یکسانیت نہیں پا سکتا، معلوم ہوا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت کرنے میں امر کا مترادف ومشاکل نہیں ہے۔ ثابت ہوا امر میں ترادف تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

ویقال الا شارح فرماتے ہیں یختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ کی مراد دو کو مختص مانئے اور صیغہ لازمۃ کو مختص بہ اور باء کو مختص بہ پر داخل گمان کیجئے۔ اصل میں قاعدہ یہی ہے کہ باء مختص بہ پر داخل ہو نہ کہ مختص پر گویا مراد مختص یعنی خاص کی گئی اور صیغہ مختص بہ، یعنی صیغہ ہی کے ساتھ امر کی مراد خاص کی گئی۔ امر کی مراد وجوب ہے گویا وجوب صرف صیغہ امر کے ساتھ ہے اس کے علاوہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ اس سے بھی ترادف کی نفی ہوگئی یعنی وجوب ثابت کرنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل امر کے صیغہ کا مترادف وہم زلف نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا۔

قولہ لازمۃ: شارح فرماتے ہیں یختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ تک ترادف کی تردید ہوگئی مگر اشتراک کی تردید نہیں ہو سکی۔ البتہ اشتراک کی تردید لازمۃ سے ہو جائے گی۔ لازمۃ میں دو امکانات ہیں ایک سے تردید ہو جائے گی دوسرے سے تردید نہ ہو سکے گی۔ لازمۃ سے عام لازم مراد لیں۔ عام لازم وہ ہوتا ہے کہ لازم ملزوم کے بغیر پایا جائے گا اور ملزوم کے ساتھ بھی پایا جائے گا مگر عام لازم کا ملزوم لازم کے بغیر نہیں پایا جائیگا۔ انسان کا معنی حیوان ناطق ہے۔ حیوان انسان کا عام لازم

ہے حیوان یعنی لازم عام انسان یعنی ملزوم کے ساتھ بھی پایا جاسکتا ہے اور ملزوم کے علاوہ حیوان صاہل کی صورت میں بھی پایا جائے گا مگر ملزوم یعنی انسان لازم کے علاوہ نہیں پایا جائیگا۔ واضح ہوا کہ صیغہ لازم عام ہے اور امر کی مراد یعنی وجوب ملزوم ہے۔ واضح ہو جانا چاہئے کہ ملزوم یعنی امر کی مراد جسے وجوب کہتے ہیں لازم عام یعنی امر کے صیغہ کے علاوہ رسول اللہ کے فعل وغیرہ سے ثابت نہیں ہوگی کیونکہ ملزوم ہمیشہ لازم عام ہی کے جلو میں محفوظ ہوتا ہے۔ اس سے بھی ترادف کی نفی ہوگئی۔ مگر اشتراک کی نفی نہیں ہوئی۔ اشتراک کی نفی کے لئے ضروری ہے کہ ہم لازم سے مساوی لازم مراد لیں۔ مساوی لازم کی صورت میں لازم ملزوم کے بغیر اور ملزوم لازم مساوی کے بغیر نہیں پائے جاتے جیسے انسان اور ناطق انسان کے لئے نطق لازم مساوی ہے ملزوم یعنی انسان، نطق یعنی لازم مساوی کے بغیر نہیں پایا جائیگا اور لازم مساوی یعنی ناطق ملزوم یعنی انسان سے جدا ہو کر رونما نہیں ہوگا۔ لہٰذا امر کی مراد یعنی وجوب جو ملزوم ہے اپنے لازم مساوی یعنی امر کے صیغہ سے ہٹ کر نہیں پایا جائیگا اور امر کے صیغہ یعنی لازم مساوی جب بھی پایا جائے گا تو امر کی مراد یعنی وجوب ہی کے ساتھ پایا جائے گا۔ جب امر کی مراد یعنی وجوب صیغۂ امر سے ہٹ کر نمودار نہیں ہوگا تب ماننا پڑے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا واضح انداز میں ترادف کی نفی ہوگئی اور امر کا صیغہ جب مراد امر یعنی وجوب کے ساتھ خاص ہوگیا تب اباحت و ندب سے امر کے صیغے کا کوئی تعلق نہ رہا۔ معلوم ہوا امر کے صیغے میں وجوب کے ساتھ اباحت و ندب کا اشتراک نہیں۔ بس اشتراک کی تردید ہوگئی۔ مگر علامہ جونپوری کی رائے میں اشتراک وغیرہ کی تردید علانیہ اور صریح طور پر نہیں بلکہ اس میں کنائی پہلو اپنایا گیا، کنایہ کے متعلق ماضی میں دو جگہوں میں تفصیلی کلام کیا جاچکا تھا اس لئے ترکنا ھٰھنا ولا بأس بہ۔

ثُمَّ صَرَّحَ بَعْدَ ذٰلِكَ بِنَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا فَقَالَ حَتّٰى لَا يَكُوْنَ الْفِعْلُ مُوْجِبًا أَيْ إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مَخْصُوْصًا بِالصِّيْغَةِ لَا يَكُوْنُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوْجِبًا عَلَى الْأُمَّةِ مِنْ غَيْرِ مُوَاظَبَتِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِلَافًا لِبَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَإِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ إِنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا مُوْجِبٌ إِلَّا لِأَنَّهٗ أَمْرٌ وَيُحْمَلُ أَمْرٌ لِلْوُجُوْبِ وَأَمَّا لِأَنَّهٗ مُشَارِكٌ لِلْأَمْرِ الْقَوْلِيِّ فِيْ حُكْمِ الْوُجُوْبِ وَهٰذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِيْ كُلِّ مَا لَمْ يَكُنْ سَهْوًا مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا طَبْعًا لَهٗ وَلَا مَخْصُوْصًا بِهٖ وَإِلَّا فَعَدَمُ كَوْنِهٖ مُوْجِبًا بِالْاِتِّفَاقِ

ترجمہ ثم صرح بعد ذالک الخ پھر مصنف نے قصداً ترادف کی نفی کی صراحت کی اور (کہا) حتی لا یکون الفعل موجبا۔ یعنی جب کہ مراد (وجوب) صیغہ کے ساتھ خاص ہے تو

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل مبارک امت کے لئے وجوب کا سبب نہ ہوگا جب تک مواظبت نہ ہو۔
خلافاً لبعض اصحاب الشافعی اور امام شافعی کے بعض اصحاب کا اس میں اختلاف ہے کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی موجب ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ امر ہے اور یہ امر وجوب کیلئے ہوتا ہے اور یا اس وجہ سے کہ یہ قولی امر کے مماثل ہے وجوب کے حق میں۔ اور ان کے اور ہمارے درمیان یہ اختلاف ہر اس فعل ہی میں ہے جو حضور سے سہواً یا طبعاً صادر نہ ہوا ہو اور آپ کے ساتھ مخصوص ہو وہ موجب نہ ہونے کا اتفاق ہے۔

تشریح عبارات

اعلم ان کلمۃ الامر الخ یہاں سے ماتن نے بتایا کہ امر اور رسول کے فعل میں ترادف درست نہیں یعنی یہ لفظ دونوں لغوی نہیں تھی لیکن اس سے مقصد یا اطلاق مجاز سب بالقصد امر اور فعل رسول میں ترادف کی تردید کرتے ہیں، فرماتے ہیں امر کی مراد یعنی وجوب محض امر کے صیغہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ یعنی امر کے صیغہ کے علاوہ وجوب ثابت نہیں کر سکتے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وجوب ثابت نہیں کر سکے گا۔ ہاں اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی فعل کو کرنے کے بعد کسی کو بھی تاکید فرمائیں تو اس سے وجوب ثابت ہو جائے گا۔ علامہ لکھنوی نے فاضل جون پوری کی آخری افادے پر نکیر کرتے ہوئے لکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی فعل پر ہمیشگی کرنا کافی نہیں ہے وجوب کے ثبوت کے لئے تسلیم کرلیں۔ اعتکاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ کرتے رہے اور ترک نہیں ہوا مگر اعتکاف سنت مؤکدہ ہوا واجب نہیں، معلوم ہوا رسول کی محض ہمیشگی ان کے فعل کی وجوب اور فعل کا وجوب ہونے کے لئے ناکافی ہے ہاں رسول اللہ کسی کام پر ہمیشگی برتنے کے ساتھ اسے چھوڑنے پر ناگواری ظاہر فرمائیں تو اس سے وجوب ثابت ہوگا، اندریں صورت بھی فعل سے بلکہ عدم ترک اور اظہار نکیر سے وجوب ثابت ہوگا، معلوم ہوا فعل سے کبھی بھی وجوب ثابت نہیں، اسی لئے میں کہونگا فاضل جون پوری اپنے افادے میں غلطاں تو تھے ہی مگر ان کے ناقد فاضل لکھنوی نے دانائی سے بعید بات لکھدی جب کہ فعل سے کسی صورت میں وجوب تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔

بعض شافعی کہتے ہیں جس طرح امر کے صیغے سے وجوب ثابت ہو جائے گا انھوں نے اس سلسلے میں دو دلیلیں دی ہیں، پہلی دلیل ان کی زیادتی جرأت کا مظاہرہ ہے اور دوسری دلیل تسلیم کرنے کے زاویے سے کسی ایک پہلو پر نادر سہی مگر تعمیم انداز میں خاموشی ہے بہرکیف کہتے ہیں امر کی دو قسمیں قولی امر اور فعلی امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے جیسے قولی کی طرح فعلی امر سے بھی وجوب ثابت کیا جائے گا۔ ان کی دوسری تدبیر تھی مترادف نظر سے کہتے ہیں رسول اللہ کا فعل امر نہیں البتہ وجوب کے سلسلے میں قولی امر کا مشارک یعنی قولی امر جیسا ہے جس طرح قولی امر سے احکامات میں وجوب ثابت ہوتا ہے بلاشبہ اسی طرح رسول اللہ کے فعل سے وجوب ثابت ہوگا، فعل رسول قولی امر میں شریک اسی کا مثیل ہے۔

کے حوالے آرہے ہیں۔ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلسل بلا افطار روزہ رکھا تو صحابہ نے بھی صوم وصال رکھ تو حضور نے صوم وصال کے رکھنے پر انکار فرمایا اور سختی سے منع فرمایا ایکم مثلی یطعمنی ربی ویسقینی یعنی مجھ جیسا تم میں سے کون ہو سکتا ہے مجھے تو میرا رب کھلاتا اور پلاتا ہے یعنی تم رات دن کے مسلسل پے در پے روزے نہیں رکھ سکتے۔ مجھے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہ روحانی قوت حاصل ہے کہ جس سے میں اللہ کے نزدیک کھلایا جاتا ہوں اور شراب محبت پلایا جاتا ہوں۔

شعر: فرماتے ہیں عاشق زار کے لئے تیری یاد بہترین شراب ہے اور تیرے جیسے معمور ہر شراب و طعام کا نعم البدل ہے ؎

نہ غرض کسی سے نہ واسطہ مجھے کام اپنے ہی کام سے
تیرے ذکر سے تیری فکر سے تیری یاد سے تیرے نام سے

ولهذا اقوى الخ مواظبت کی وجہ سے تم ریاضت و مجاہدہ کرنے والے علماء و صوفیاء کو دیکھتے ہو کہ وہ اپنی نفسانی خواہش کو دبانے اور روحانی طاقت کو بڑھانے کو اپنے چلوں کے دنوں میں پانی کا ایک ایک قطرہ پی کر افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کے روزے کراہت کی حد سے نکل جائیں یہ مواظبت فعل اور فرض پر دوام کے ملفوظوں میں بیان ہوئی ہے۔

روایت ہے کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے کہ آپ نے دوران صلوٰۃ نعلین مبارک اتار دیئے تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی اپنے جوتے اتار دیئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب نماز پوری فرمائی تو دریافت فرمایا کہ تم لوگوں نے کیوں جوتے اتارے کس چیز نے آمادہ کیا صحابہ نے جواب دیا ہم نے آپ کو دیکھا کہ نعلین شریفین آپ نے اتار دیا ہے۔ آپ نے فرمایا حضرت جبرئیل نے مجھے خبر دی کہ دونوں نعلین میں نجاست ہے جب تم میں سے کوئی مسجد میں پہنچے تو دیکھ لے اگر اپنے جوتوں میں نجاست دیکھے تو انہیں صاف کرے پھر نماز پڑھے (یعنی جوتوں سمیت)۔

یہ امام ابوحنیفہؒ کے دلائل ہیں، اور بہر حال امام شافعیؒ تو کبھی نیچے اتر کر فرماتے ہیں کہ فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم بھی اسی طرح وجوب کے لئے ہے جیسا کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے۔ اس لئے کہ یوم خندق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کفار و مشرکین کے ساتھ جہاد میں مشغول رہے اور چار نمازیں ترک ہو گئیں پھر بعد میں ترتیب وار نمازوں کی قضا فرمائی، اور فرمایا جس طرح مجھے نماز ادا کرتے ہوئے دیکھتے ہو اسی طرح تم بھی ادا کیا کرو۔ لہذا حضورؐ نے اپنے فعل کی اتباع امت کے لئے لازم قرار دی۔

تشریح عبارت

للمنع عن الوصال وخلع النعال الخ ماتن علیہ الرحمہ امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کو مدلل اور امام شافعیؒ کے مذہب کی تردید کر رہے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے کہا وجوب فقط امر کے صیغہ سے ثابت ہوگا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا۔ اس سلسلے میں امام صاحب کی طرف سے دو دلیلیں دی گئیں پہلی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث ہے فرماتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلسل روزے رکھنے سے منع کیا، ایک صاحب نے

آپ سے عرض کیا اللہ کے رسول آپ تو مسلسل روزے رکھتے ہیں، آپ نے فرمایا مجھ جیسا تم میں کون ہے اور میرے پروردگار مجھے کھلاتے پلاتے ہیں یعنی اللہ رب العزت اس شان سے نادید فیضان اور مخفی توانائی سے مجھے سرفراز فرماتے ہیں کہ بھوک اور پیاس کے احساس سے مجھے غفلت رہتی ہے۔ یہی فیضان الٰہی اور قوت غیبیہ اور روحانی توانائی میرے لئے مسلسل روزہ و عبادت میں معاون اور تقویت دینے والی ہوتی ہیں۔ اللہ رب العالمین مجھے قوت و محبت شغل و معرفت کے مشروبات پلاتے ہیں اس طرح کھانے پینے سے تقویت ہوجاتی ہے اور تمھارے ساتھ یہ برتاؤ نہیں ہوتا لہٰذا مجھے مسلسل روزہ رکھتا دیکھ کر تم میرے اس فعل کی متابعت و موافقت مت کرو، تم میں میری جیسی خوبیاں اور اختصاصات نہیں ہیں، مسلسل روزے رکھنا آپ کا فعل تھا مگر صحابہ نے سمجھا کہ آپ کا فعل آپ کے قول کی طرح وجوب کا باعث ہے چنانچہ انھوں نے آپ کے فعل کی پیروی میں مسلسل روزے رکھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں منع فرمایا کہ تم میرے فعل کی تقلید مت کیا کرو، اس سے ثابت ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوگا اور فعل قول کی طرح وجوب کا افادہ نہیں کرے گا۔ افطار کے بغیر مسلسل روزے رکھنا ممنوع کردیا گیا چنانچہ وہ مخصوص گروہ جو چلہ کشی کا عادی ہے ان کے خصائص میں از بس مجاہدات نفس کو تنگ کرنا اپنے مقتضیات کو پس پشت ڈال کر مخصوص مقامات تک رسائی، اسرار و رموز کا حصول اور قرب الٰہی کی یافت و احساس عبدیت میں ارتقاء، دنیا سے تنگ ظرفی اور ماخودی نیز تنگ فکری نیز ثنائے مادہ کو جان توڑ کوشش کے بعد شہادت و حضور کا ہم زلف کر دینا، تاکہ کسی حد پر رسائی کے ذریعہ وانہار طور و طریق القاء حیات اور نو تسہیل ہو سکے، جیسے مقاصد پیش نظر ہوتے ہیں چالیس روزہ پروگرام کے تحت روزے رکھتے ہیں جسے چلہ کہتے ہیں ان کی طبیعت میں آتا ہے کہ اس دوران وہ افطار نہ کریں مگر صرف اسلئے روزانہ افطار کرتے ہیں کہ افطار کے بغیر روزے پر روزہ رکھنا اور روزے میں تسلسل برتنا ممنوع و مکروہ ہے وہ اپنے روزوں کو کراہت سے بچانے کے لئے وہ افطار ضرور کرتے ہیں، ریاضت کے بادی و مقاصد کے پیش نظر اگرچہ وہ آسودہ شکمی کا مظاہرہ نہیں کر سکتے تاہم ایک آدھ قطرہ پانی کا افطار ضرور کر لیتے ہیں، مسلسل روزے رکھنا ہر حال میں ممنوع ہے چاہے فرض روزوں میں تسلسل برتا جائے یا نفل روزوں میں۔

کما قال القائل، سر ارباب شہادت و حضور جن کی سرمستیاں قرب الٰہی پر فریفتہ ہوتی ہیں، وہ جن کے اشواق کی رفتار ہمہ دم محبوب سے وصال کے لئے بے تاب ہو جن کے دل شمعِ سینے میں فکر سوزاں کی کیفیت اور اس کا غلبہ غایت کے بعد کوت تک پہونچا دے اور محبوب کا نام یا اس کے متعلقات سنکر سب کچھ بھول جائیں، اسم و پیام کی تمام یادیں محو ہو کر دل و دماغ کی ساری قوت محبوب پر مرکوز ہو جائے کے لئے محبوب کی یاد سے بہتر نہ کوئی مشروب ہو سکتا ہے نہ ہی لذیذ سے لذیذ تر غذا، محبوب کے ق

میں ہوتا تو یہاں عرب تعارف کی روشنی میں یہ تشبیہ کی گنجائش آتا اس لئے سید کی قول سے توصیف کی جاسکتی ہے ماتن علیہ الرحمۃ فیہ کے دلائل کی تردید کر دی فرماتے ہیں یہاں فعل پر امر کا اطلاق اس لئے ہے کہ امر کا استعمال مجازی معنی میں ہے، مجاز یہ ہے کہ امر ہی فعل کا سبب ہوتا ہے، جب امر سبب ہوا تو فعل مسبب ہوا، اور سبب بول کر مسبب مراد لیتے ہیں چنانچہ سبب یعنی امر بول کر مسبب یعنی فعل مراد لے لیا اسی کا نام مجاز ہے۔ یہاں کلام امر کے مجازی پہلو سے کوئی تعلق نہیں رکھتا، یہاں کلام امر کے حقیقی پہلو سے منسلک ہے، اس لئے مجازی اضافات کے ذریعہ سے حقیقی مفاہیم کی شکست کی غلط کوشش نہ کی جائے۔

ولما فرغ عن نفي الترادف قصدًا شرع في نفي الاشتراك قصدًا وموجبه الوجوب لا الندب والإباحة والتوقف يعني أن موجب الأمر الوجوب فقط عند العامة لا الندب كما ذهب إليه بعض ولا الإباحة كما ذهب إليه بعض ولا الاشتراك لفظًا أو معنى بين الثلاثة أو الاثنين كما ذهب إليه آخرون ولم يذكره المصنف لأنه يفهم مما ذكره التزامًا فأهل الندب يقولون إن الأمر للطلب فلا بد أن يكون جانب الفعل فيه راجحًا حتى يطلب وأدناه الندب وهذا كقوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرًا وأهل الإباحة يقولون إن معنى الطلب أن يكون مأذونًا فيه ولا يكون حرامًا وأدناه هو الإباحة وهذا كقوله تعالى فاصطادوا وأهل التوقف يقولون إن الأمر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والإباحة والندب والتهديد والتعجيز والإرشاد والتسخير وغير ذلك فما لم تقم قرينة على أحدها لم يعمل به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الأمر فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافه وإذا قامت قرينة يحمل عليه على حسب المقام۔

ترجمہ:- قصداً ترادف کی نفی سے ماتن کو جب فراغت ہوگئی تب انھوں نے بالقصد اشتراک کی تردید کا آغاز کیا، کہا امر کا حکم وجوب ہے ندب یا اباحت یا توقف نہیں (یعنی) مطلب یہ ہے کہ عامۃ الاصولیین امر کا حکم وجوب لیتے ہیں، ندب نہیں لیتے جیسا کہ بعض کہتے ہیں، نہ ہی اباحت لیتے ہیں جیسا کہ دوسرے کہتے ہیں، نہ ہی توقف لیتے ہیں جیسا کہ کچھ لوگ قائل ہو چلے، نہ ہی تینوں کے مابین لفظی یا معنوی اشتراک کو مانتے ہیں جیسا کہ ایک دوسرا طبقہ اسی کی پیروی کئے ہوئے ہے، ماتن نے اشتراک کو بیان نہیں کیا باعث یہ ہے کہ انھوں نے جو کچھ سپرد قلم کیا ہے التزامی طور پر اس سے اشتراک مفہوم ہو جائے گا۔ ندب کے قائلین کہتے ہیں امر طلب کے لئے آتا ہے لہٰذا ضروری ہوگا کہ امر میں فعل کی جانب راجح ہو مرجوح نہ ہو تاکہ اسے طلب کیا جا سکے،

اور اس کا کم از کم درجہ ندب ہے۔ اس کی مثال اللہ رب العزت کا فرمان فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیراً ہے،
تمہیں غلاموں میں کوئی صلاح و خیر نظر آئے تو انھیں مکاتب بنا دو۔ اباحت کے قائلین کہتے ہیں طلب کا معنی یہ
ہے فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام بھی ہو اور اس کا کم سے کم درجہ اباحت ہے اس کی مثال اللہ رب العزت کا
فرمان ہے فاصطادوا۔ جب تم حلال ہو جاؤ تو شکار کر سکتے ہو۔ توقف کے قائلین کا کہنا ہے کہ امر سولہ معنوں میں
مستعمل ہے علی سبیل المثال چند یہ ہیں، وجوب، اباحت، ندب، تہدید، تعجیز، ارشاد، تسخیر وغیرہا جب
تک ان معنوں میں سے کسی ایک کے لئے قرینہ نہ ملے تب تک امر پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ لہذا توقف اس وقت
تک ضروری ہوگا جب تک امر کی مرادی جہت واضح نہ ہو جائے، ہمارے ہاں امر کی حقیقت وجوب ہے لہذا امر
مطلقاً وجوب کے لئے سمجھا جائے گا، یہ تب تک ہوگا جب تک کہ وجوب کے خلاف کوئی ثبوت و قرینہ نہ مل جائے
جب وجوب کے خلاف قرینہ مل جائیگا تو مقام کی رعایت میں وجوب کے خلاف مفہوم میں امر کو استعمال کریں گے

تشریح عبارات

ماتن نے پہلے امر میں ترادف کی تردید کر دی واضح کر دیا کہ فعل وجوب تاج کرنے
میں امر کا مترادف و ہم شکل و ہم زلف نہیں ہے اب بتلاتے ہیں امر سے صرف
وجوب ثابت ہوتا ہے امر سے وجوب کے علاوہ کوئی دوسرا معنی لینا امر کا اطلاق اور اس کی حقیقت کی خلاف
ورزی ہے امر جب بھی لایا جائے گا اگر کوئی قید یا قرینہ و ثبوت امر کی حقیقت کے خلاف اسے استعمال کرنے
کا جواز فراہم نہیں کرتا تو اس حالت میں امر کی حقیقت یعنی وجوب کے خلاف خطا اعتقاداً و عملاً روا نہ ہوگا
ماتن التزامی طور پر یہاں مقصود بنا کر امر میں ندب اباحت وغیرہ کے اشتراک کا ابطال کرتے ہیں فرماتے
ہیں امر نہ تو لفظی نہ ہی معناً ایسا ہے جو ندب و اباحت وغیرہا کو علی الاطلاق حقیقی تناظر میں منظم کرتا ہے
امر میں اشتراک کے قائلین مختلف معانی و احکام کو راجح بتلاتے ہیں، ایک گروہ ندب دوسرا اباحت تیسرا
توقف کو راجح بتلاتا ہے، ان سب کی تفصیل تردید سے پہلے مناسب ہے بہترین شرح مشکوۃ الانوار
کے اس بیان کو مدنظر رکھا جائے گا جسے لکھنوی نے اپنا سہارا قرار دیا ہے، صاحب مشکوۃ الانوار لکھتے ہیں حضرات
فقہاء کی اصطلاح میں موجب اور مقتضی اور حکم ہم زلف و ہم معنی الفاظ ہیں، ان کے معنی ایک جیسے ہیں،
موجب اسم مفعول کا صیغہ بمعنی ثابت جس کلام میں جواز اور اس کے مقابلے میں حرمت آ جائے وہ واجب
ہوگا یعنی کرنا جائز اور نہ کرنا حرام ہو تو اسے فعل واجب یا حکم واجب کہیں گے۔ اگر فعل جائز ہے مگر اس کا
کرنا راجح ہے تو وہ ندب یا مندوب ہے اور فعل جائز اور ترک فعل جائز تو وہ اباحت ہے یہاں ایک
بحث یہ ہے کہ امر وجوب ندب و اباحت میں لفظی طور پر مشترک ہے یا معنوی اشتراک پایا جاتا ہے۔ اگر
لفظ الگ الگ مستقل وضعوں پر متعدد معنی کے لئے موضوع ہو تو اسے لفظی اشتراک کہتے ہیں اور لفظ
اگر ایک ہی معنی کے لئے موضوع ہے مگر وہ معنی کلی ہے جس کے کثیر افراد ہیں تو یہ معنوی اشتراک ہے لفظی
اشتراک کی مثال عین ہے جو چشمہ، آنکھ، گھٹنہ وغیرہ کے لئے اجتماعاً اور مستقلاً الگ الگ وضع شدہ

ہے اور معنوی اشتراک کی مثال عورت ہے، جس میں فاطمہ، اسکولر خاتون، تفضیل بیگم، سمارہ، رضیہ خاتون وغیرہ شریک ہیں جو لوگ کہتے ہیں کہ امر میں اشتراک پایا جاتا ہے ان کے یہاں اختلاف ہے۔ یہی شافعی سے ایک روایت میں کہا امر وجوب اور ندب میں لفظی اشتراک کے لحاظ سے مشترک ہے اور ابو منصور ماتریدی سے حکایت کرتے ہیں کہ امر اقتضاء یعنی طلب فعل کے لئے وضع کیا گیا ہے چاہے فعل حتمی یا ندبی انداز میں طلب کیا جائے منصور کی تقویل پر ہم کہیں گے امر وجوب و ندب میں معنوی اشتراک کے لحاظ سے مشترک ہو جائے گا۔ کچھ علماء کہتے ہیں امر صرف لفظی اشتراک کے ساتھ وجوب ندب اور اباحت میں مشترک ہے دوسروں نے جولانی دکھائی اور یوں بڑھے کہ امر تینوں میں معنوی اشتراک رکھتا ہے، دلیل میں کہتے ہیں مانا کہ امر اجازت و اذن کے لئے موضوع ہو اور یہ اذن کلی مفہوم ہو یعنی اذن واجازت وجوب کی صورت یا ندب یا اباحت کی صورت میں متنوع ہو۔ لہذا معنوی اشتراک پایا جائیگا بہرحال امر کے اشتراک کے قائلین خواہ لفظی و معنوی میں مختلف ہونے کے باوجود سب اس میں متفق ہیں کہ امر میں اشتراک ہے اور احناف اشتراک کی تردید کرتے ہیں، ماتن نے بظاہر اپنی عبارت میں امر کے اشتراک کی تردید جس ڈھنگ سے کی ہے وہ ایسا اسلوب لیا ہے جس سے التزامی طور پر ان میں ثابت کئے جانے والے لفظی یا معنوی دونوں اشتراک باطل ہو جاتے ہیں۔ ماتن نے کہا امر کا موجب و حکم صرف وجوب ہے ندب یا اباحت امر کا موجب نہیں تب ماتن نے تردید کر دی کہ ندب اور اباحت امر کا موجب نہیں بن سکتے، جب یہ امر کا موجب نہیں بن سکتے تو واضح ہو گیا کہ امر ندب و اباحت یا وجوب ندب اور اباحت تینوں میں لفظی اشتراک کے ساتھ مشترک ہوتا تو ان کے لئے اشتراک لفظی کی تردید کا کوئی جواز نہ ہوتا لہٰذا وہ لا الندب و لا الاباحۃ کہنے کے مجاز نہ رہتے اور ماتن نے یہ بھی کہا کہ امر کا وجوب ہے اس سے سمجھ میں آیا کہ امر ندب و اباحت یا وجوب، ندب، اور اباحت میں معنوی اشتراک کے ساتھ مشترک نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ معنوی اشتراک کی صورت میں امر کا موجب وجوب نہیں بلکہ یا تو اذن ہوتا یا اقتضاء یعنی طلب فعل ہوتا جو کلی مفہوم ہیں حالانکہ ماتن نے امر کے وجوب میں اذن یا اقتضاء کو داخل نہیں کیا بلکہ صرف وجوب بتلایا جس سے بات کھل گئی کہ امر معنوی اشتراک کے ساتھ بھی مشترک نہیں ہو سکتا۔ بہرحال ماتن نے اپنے اسلوب نگارش سے التزاماً امر میں لفظی اور معنوی ہر طرح کے اشتراک کو رد قرار دیا ہے۔

اب ندب، اباحت اور توقف فی الامر کے قائلین کی دلیلیں سنتے چلئے۔ وہ لوگ جن کا اعتقاد ہے کہ امر کا موجب ندب ہے وہ کہتے ہیں، امر طلب فعل کے لئے آتا ہے لہٰذا امر کے اندر فعل یعنی کرنے کی جانب راجح ہونی چاہئے مرجوح نہیں اور جس چیز میں فعل یعنی کرنے کی جانب راجح ہوتی ہے وہ ندب ہے لہٰذا امر کا موجب بھی ندب ہی ہے کیونکہ فعل کی طلب کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ جانب فعل میں ترجیح پائی جائے جیسے حق تعالیٰ فرماتے ہیں فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا وہ لوگ جو اپنے مملوک مکاتب بنانا چاہتے ہیں اگر ان کے

اندر تمہیں یہ نظر آ جائے کہ وہ کتابت کا بدل ادا کر سکیں گے تو تم انہیں مکاتب بنا دو۔ یہاں کاتبوا امر ہے اور مکاتب بنانے کا حکم مندوب ہے یعنی مکاتب بنانا راجح و افضل ہے اور نہ بنانا گو جائز ہے مگر مرجوح و غیر افضل ہے، لہٰذا امر ندب کے لئے ہوگا۔

وہ لوگ جو امر کے سلسلے میں کہتے ہیں کہ یہ اباحت کے لئے ہے وہ کہتے ہیں کہ امر طلب فعل کے لئے آتا ہے فعل طلب کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ فعل کرنے کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور فعل کی طلب میں اذن و اجازت ہونے کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ اس میں اباحت ہو یعنی وہ جائز ہو۔ شہ تعالیٰ نے فرمایا واذا حللتم فاصطادوا جب تم حلال ہو جاؤ تو شکار کرو، یہاں اصطادوا امر ہے اس سے اصطیاد یعنی شکار کرنے کا فعل طلب کیا گیا، لہٰذا شکار کرنا جائز ہوگا اور شکار نہ کرنا حرام بھی نہیں ہوگا اور یہی مفہوم اباحت کا ہے معلوم ہوا امر میں اباحت ہے یعنی امر کا موجب اباحت ہے۔

امر کے متعلق توقف کے معتقدین کہتے ہیں امر تقریباً سولہ معنوں میں آتا ہے۔ امر وجوب کے لئے آتا ہے، اباحت، ندب، تہدید کے لئے جیسے اعملوا ما شئتم، تعجیز جیسے فاتوا بسورۃ من مثلہ، ارشاد جیسے واستشہدوا ذوی عدل منکم، تسخیر جیسے کونوا قردۃ خاسئین، امتنان کلوا مما رزقکم اللہ، اکرام ادخلوھا بسلام آمنین، اہانت جیسے ذق، تسویہ جیسے اصبروا او لا تصبروا، دعا جیسے اللھم اغفرلی، تمنی جیسے یا مالک لیقض علینا ربک، احتقار جیسے القوا ما انتم ملقون، تکوین جیسے کن، تادیب جیسے ابن عباس کو دی گئی تنبیہ وتادیب کل مما یلیک، یہ فرقہ کہتا ہے جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ مذکورہ سولہ معنوں سے امر کس معنی کے لئے متعین ہوا ہے تب عمل کریں گے جب تک کسی ایک معنی متعین کے لئے نہیں ہوا امر کی اور ظاہر نہیں لہٰذا ہم رسائی کی ضرورت بھی نہیں پڑے گی اس لئے لازمی طور پر ہم توقف سے اس وقت تک کام لیتے رہیں گے جب تک امر کی مراد متعین نہ ہو۔

وعندنا الوجوب ۔ــــ شارح کہتے ہیں ہمارے معتقدین امر کی حقیقت وجوب ہے امر جب مطلقاً استعمال کیا جائے تو ہر حال سے اس سے وجوب ہی ثابت ہوگا البتہ وجوب کے علاوہ دیگر معانی کے لئے کوئی قرینہ و ثبوت مہیا ہو جائے تو پاس وجوب کے خلاف والا معنی ہی معتبر ہوگا جیسا کہ فرقِ توقف نے وضع کیا کہ اس کے متعدد معنی آتے ہیں ان متعدد معنوں میں اسی وقت استعمال کریں گے جب مقام کے مقتضیات کی روشنی میں ثبوت فراہم ہو جائے ورنہ امر سے عام حالات میں صرف وجوب مراد لیں گے

سواء کان بعد الحظر او قبلہ متعلق بقولہ موجبہ الوجوب ورد علی من قال ان الامر بعد الحظر للاباحۃ وقبلہ بالوجوب علی حسب ما یقتضیہ العقل والعادۃ کقولہ تعالیٰ واذا حللتم فاصطادوا

سب کو معلوم ہے کہ شکار کرنا جائز و مباح ہے ذکر فرما جب ثابت ہو گیا کہ ممانعت کے بعد امر سے اباحت ہی ثابت ہوگی۔ تو ہم نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ امر کا موجب و حکم وجوب چاہے امر ممانعت کے بعد کیا جائے یا ممانعت سے پہلے اس کی دلیل میں ہم کہیں گے کہ ممانعت کے بعد بھی قرآن میں امر سے وجوب ہی ثابت ہے۔ اللہ رب العزت فرماتے ہیں فاذا انسلخ الاشہر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموھم جب حرام کردہ مہینے ختم ہو جائیں تو تم مشرکوں کو جہاں پاؤ وہیں قتل کردو، حرام کردہ مہینے چار ہیں ماہ رجب ماہ ذوقعدہ ماہ ذوالحجہ ماہ محرم، ان مہینوں میں قتال و جنگ کو ممنوع و حرام کر دیا گیا مگر ان مہینوں کے جاتے ہی رہنے کے بعد اقتلوا امر کا صیغہ ہے اسے لاکر حکم دیا گیا کہ مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں اور یہ قتل واجب ہے، مشرکوں کو قتل کرنے کا واجبی حکم ممانعت کے بعد دیا جا رہا ہے معلوم ہوا ممنوع و محظور یعنی ممانعت کے بعد بھی امر وجوب ہی کے لئے آتا ہے۔ شافعی کے استدلال کے دو جواب دئے گئے ہیں ایک جواب لفظی قرینہ سے متعلق ہے دوسرا عقلی قرینہ سے شارح فرماتے ہیں شکار کرنے کی اباحت — فاصطادوا۔ امر کے صیغے سے ثابت نہیں ہو پائے گی، اس کا لفظی قرینہ یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت اللہ کے فرمان احل لکم الطیبات سے ثابت ہوتی ہے یہاں اللہ تعالیٰ نے فرمایا تمہارے لئے پاکیزہ چیزیں حلال یعنی مباح کردی گئی ہیں۔ فاصطادوا سے اباحت ثابت نہ ہونے کا عقلی قرینہ یہ ہے کہ شکار کرنے کا امر یہ تو سراسر اللہ تعالیٰ کا احسان ہے کہ انھوں نے ممانعت کے بعد شکار کرنے کا امر فرمایا جس میں بندوں کے مفادات و اغراض کی تکمیل مضمر ہے، یہاں فاصطادوا امر ہے اس سے وجوب ثابت کرکے یہ کہا جائے کہ شکار کرنا فرض ہے تو خدا کے بندے طرح طرح دشواری سے دوچار ہو جائیں گے اس لئے وجوب نہیں ہو سکتا۔ تو اباحت ہی میں احسان کا ثبوت اور بندوں کے مفادات کی رعایت ہے لیکن اباحت اصطادوا کے بجائے احل سے ثابت ہوتی ہے، واضح ہو چلا کہ جب امر میں اطلاق رہے قیدی ہوگی خارجی ثبوت وجوب کے خلاف نہ ہوں گے تو امر سے بہرحال وجوب ہی ثابت ہوگا، ہاں وجوب کے متضاد قرائن یا مجازی پہلو نکل آئیں تو وہاں امر سے وجوب کے علاوہ دوسرے مفاہیم مراد لئے جا سکیں گے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ دَلَائِلِ الْوُجُوْبِ فَقَالَ لِانْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ عَنِ الْمَأْمُوْرِ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ اَيْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِانْتِفَاءِ الْاِخْتِيَارِ عَنِ الْمَأْمُوْرِ مِنَ الْمُكَلَّفِيْنَ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ لِارْتِفَاعِهٖ اَيْ اِذَا حَكَمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ بِاَمْرٍ فَلَا يَكُوْنُ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْاِخْتِيَارُ مِنْ اَمْرِهِمَا اَيْ بِاَنْ شَاءُوْا فَعَلُوا الْاَمْرَ وَاِنْ شَاءُوْا لَمْ يَفْعَلُوْا بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْاِتْيَانُ بِاَمْرِهِمَا

وَلَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ اِلَّا فِي الْوَاجِبِ وَقِيْلَ النَّصُّ هُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى مَا مَنَعَكَ اَنْ لَا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ خِطَابًا لِاِبْلِيْسَ اللَّعِيْنِ اَيْ مَا بَقِيَ لَكَ الْاِخْتِيَارُ بَعْدَ اَنْ اَمَرْتُكَ فَلِمَ تَرَكْتَ السُّجُوْدَ۔

ترجمہ بعد ازاں ماتن نے وجوب کی دلیلیں بیان کرنی شروع کی ہیں، فرماتے ہیں وہ قرآنی نص کے ذریعہ امر کے مامور یعنی مکلف ومخاطب سے اختیار کا چھن جانا امر کے وجوب کی دلیل ہے،

(ش) یعنی ہم نے امر کا موجب وحکم وجوب اس لئے بتایا ہے کہ قرآنی نص کے ذریعہ امر کے مخاطبین مکلفین یعنی مامورین سے ان کے اختیارات چھین لئے گئے ہیں، اللہ رب العزت فرماتے ہیں ما کان لمومن ولا مومنة اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لھم الخیرة من امرھم الآیۃ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ جل شانہ اور انکے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کوئی حکم دیں تو کسی بھی مومن مرد اور مومن عورت کے لئے اللہ ورسول کے حکم میں اختیار نہیں ہوگا کہ اگر یہ چاہیں تو امر وحکم منظور کریں اور چاہیں تو منظور نہ کریں بلکہ مومن مردوں اور عورتوں کے ذمے واجب ولازم ہو جائے گا کہ اللہ ورسول کے احکامات کی ہر حال تعمیل کریں یہ بات اس وقت تک ممکن نہ ہوگی جب تک کہ ہم یہ تسلیم نہ کرلیں کہ امر وجوب کیلئے ہے، کچھ لوگ کہتے ہیں امر کے واجب ہونے کے سلسلے میں قرآن کی نص یہ ہے وہ ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک یہ خطاب ابلیس کو کیا گیا تھا کہ او لعین و مردود جب ہم نے تجھے سجدے کا حکم دیدیا تو تجھے اختیار ہی نہ رہا تھا کہ تو چاہتا تو اسے منظور کرتا چاہتا تو اسے ٹھکرا دیتا، جب تیرا اختیار سلب کرلیا گیا تھا تو تو نے سجدہ کیوں نہیں کیا۔

بیان لغت الانتفاء۔ سلب ہونا، چھن جانا، جاتا رہنا، سوخت ہوجانا۔ الخیرۃ خا پر زیر یا زبر اس کا معنی ہے اختیار مامور بالامر۔ جسے امر کیا گیا، امر کا مخاطب، امر کا مکلف، امر کا مامور یہ۔ قضاہ الامیر حکم دینا۔ المنع روک دینا، مشار کرنا، آگے نہ بڑھنا، آگے کردینا۔

تشریح عبارات الف انما قلنا الخ یہاں سے شارح علیہ الرحمہ ماتن کے متن کی وضاحت کر رہے ہیں فرماتے ہیں کہ امر کا موجب وحکم وجوب ہی ہے ندب اور اباحت نہیں اس کی دلیل قرآنی نص سے ملتی ہے، قرآنی عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ جل شانہ اور ان کے رسول کے احکامات واجب ہوتے ہیں وہ جب بھی حکم کریں گے لامحالہ وجوب ہی مراد ہوگا، قرآنی نص یہ ہے وما کان لمومن ولا مومنة اذا قضی اللہ ورسولہ امرا ان یکون لھم الخیرة من امرھم کسی مومن مرد اور عورت کے لئے جب اللہ اور ان کے رسول حکم دیں تو ان کے حکم میں اختیار نہیں ہوگا امور یعنی جسے حکم دیا گیا، جس سے اختیار سلب کرلیا گیا یعنی جو حکم دیا جا چکا ہے اس میں مومن مرد وعورت کیلئے اختیار نہیں ہوگا کہ وہ چاہیں تو اس کی تعمیل کریں اور چاہیں تو اس کی تعمیل نہ کریں بلکہ ان کے اختیارات ختم ہوگئے اور یہ حکم واجب ہوگیا، اختیارات چھینے کا نتیجہ اس وقت برآمد ہوگا جب ہم مانیں کہ اللہ ورسول کا حکم

وجوب ہی کے لئے ہے معلوم ہوا امر کے ذریعہ محض وجوب ثابت ہوگا، بالا قرآنی نص سے امر کا مفید وجوب ہونا صراحتاً معلوم ہو گیا، بعض نے ایک دوسری آیت پیش کی جس سے امر کا مفید وجوب ہونا مفہوم تو ہوتا ہے مگر صراحتاً نہیں بلکہ التزاماً ثابت ہوتا ہے کہ امر مفید وجوب ہے۔ قرآنی عبارت یہ ہے ما منعک ان لا تسجد اذ امرتک شیطان سے کہا گیا کہ اللہ رب العزت نے فرمایا ہے کہ جب میں نے تجھے حکم دیا کہ آدم کو سجدہ کر تو تو نے سجدے کو چھوڑ کر کیوں کیا اس سے معلوم ہوا کہ اللہ کا حکم وجوب کا فائدہ دیتا ہے کیونکہ واجب ہی ایسا ہے جس کا تارک حرام ہے یعنی واجب کی تعمیل نہ کرنا ملعونیت ہے نفی اور التزام کی نزدیکی سے واضح ہو کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے نہ ندب و اباحت کیلئے۔

وَاسْتِحْقَاقُ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِهِ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهِ اِنْتِفَاءُ الْخِيَرَةِ اَيْ اِنَّمَا قُلْنَا اِنَّ مُوْجِبَهُ الْوُجُوْبُ لِاسْتِحْقَاقِ الْوَعِيْدِ لِتَارِكِ الْاَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ اَيْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَتْرُكُوْنَهُ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ فِي الدُّنْيَا اَوْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ فِي الْاٰخِرَةِ فَهٰذَا الْوَعِيْدُ لَا يَكُوْنُ اِلَّا بِتَرْكِ الْوَاجِبِ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّهُ مَوْقُوْفٌ عَلٰى اَنْ يَكُوْنَ هٰذَا الْاَمْرُ اَيْضًا لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ مَمْنُوْعٌ وَاَيْضًا يَجُوْزُ اَنْ تَكُوْنَ الْمُخَالَفَةُ عَلٰى وَجْهِ الْاِنْكَارِ دُوْنَ التَّرْكِ وَالْجَوَابُ اَنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ دَالٌّ عَلٰى اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ لِلْوُجُوْبِ بِدُوْنِ احْتِيَاجٍ اِلٰى بُرْهَانٍ وَمُصَادَرَةٍ عَلَى الْمَطْلُوْبِ وَاَنَّ الْمُخَالَفَةَ فِيْ اِسْتِعْمَالِهِمْ تُطْلَقُ عَلٰى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهٖ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ (اور) امر کے تارک کا مستحق وعید ہونا (وجوب امر کی دلیل ہے) (شارح فرماتے ہیں) اس کا عطف انتفاء خیرہ پر ہے مطلب یہ ہے کہ ہم نے امر کا حکم وموجب وجوب اس بنا پر بتلایا کہ نص قرآنی سے ثابت ہے کہ امر کا تارک وعید کا مستحق ہوگا، یہ نص اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبھم فتنۃ او یصیبھم عذاب الیم مطلب یہ ہے کہ جو لوگ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کریں اور حکم کو ترک کریں انہیں ڈرنا چاہئے کہ دنیا میں انہیں کوئی مصیبت نہ گھیرے یا آخرت میں دردناک عذاب نہ آن پڑے، یہ وعید صرف واجب کے ترک پر ہی برپا کی جا سکتی ہے لیکن اس پر اعتراض ہوگا کہ نص قرآنی فلیحذر الذین وجوب کے لئے ہو حالانکہ یہ ممنوع ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ انکار حکم کی مخالفت مراد ہو نہ کہ ترک عمل کی مخالفت، جواب یہ ہے کہ فلیحذر الذین میں کلام کا سیاق وتعبیر خود دلیل ہے کہ یہ امر وجوب ہی کے لئے ہے اس کے وجوب کو

ثابت کرنے کے لئے نہ تو دلیل کی ضرورت ہے نہ ہی برہان کی محتاج جبکہ یہ بات بھی واضح ہے کہ وجوب کے استعمالات میں مخالفت سے ترک عمل ہی مراد ہوتا ہے نہ کہ انکار حکم کی مخالفت مراد ہوتی ہے اچھی طرح غور کیجئے۔

بیان لغت | امر وشر میں وعید استعمال کرتے ہیں اور امور خیر میں وعد۔ حذر (ض) ڈرنا۔ سیاق: چلانا، سیاق کلام، کلام کے لانے کی غرض۔

تشریح عبارات | فرمایا امر کا موجب وحکم وجوب ہی تو ہے اور اباحت نہیں، اس کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جب کسی کو حکم دیا جائے وہ اس حکم وامر کا منکر ہو کرے تو وہ وعید کا مستحق ہو جاتا ہے استحقاق وعید قرآنی نص میں مذکور ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبھم فتنۃ او یصیبھم عذاب الیم جو لوگ رسول اللہ کے امر وحکم کی مخالفت کرتے ہیں انھیں دنیا میں کسی عظیم تر معصیت میں گھر جانے یا آخرت میں دردناک عذاب میں ماخوذ ہو جانے سے ڈرنا چاہئے یہاں اللہ تعالیٰ نے امر رسول کے مخالف کو وعید کا مستحق بتلایا ہے وعید کا استحقاق تب ہوگا جب کہ بندہ واجب کی مخالفت کرے۔ اس لئے ماننا پڑیگا کہ امر وجوب ہی کا فائدہ دیتا ہے لیکن یہ وجہ سے ایک سوال پیش کیا جاتا ہے کہ کہتے ہیں آپ کے استدلال قلیحذر پر اعتراض ہوگا کہ یہ استدلال درست نہیں کیونکہ مذکورہ استدلال خود اس پر منحصر ہے کہ نص قرآنی کا امر فلیحذر وجوب کے لئے ثابت کیا جائے اور اسکے وجوب کے لئے ہونے پر برہان پیش کیا جائے کیونکہ یہ کہنا یعنی اس میں یہ برہان دینا کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے یہ تو خود ہی مطلوب و دعویٰ ہے تو یہ مطلوب یا دعویٰ کا اپنی صحت میں برہان و دلیل پر انحصار رکھتا ہے اور آپ دلیل دے رہے ہیں تو معلوم ہوا صرف دعویٰ ومطلوب پیش کرنے پر اصرار کئے جا رہے ہیں جس سے مصادرہ علی المطلوب والدعویٰ کا لزوم عائد ہوتا ہے اور یہ ممنوع و نادرا ہے کہ برہان کے بغیر مطلوب کا مصادرہ مطلوب پر اصرار کیا جائے

وانتہ علم۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ یہاں مخالفت کا مفہوم ترک عمل نہ لیا جائے بلکہ رسول اللہ کے امر کے مخالفین سے مراد وہ ہوں جو ان کے امر کا انکار کرتے ہیں اور یہی علی انکار امر کے باعث وعید کے مستحق ہوں نہ کہ وہ لوگ جو مستار کہ عمل کئے ہوئے ہوں یعنی تارکین عمل بالامر مستحق وعید نہ ہوں دونوں اشکالوں کے جوابات شارح نے ترتیب وار پیش کر دیئے ہیں پہلے کا جواب یہ ہے کہ فلیحذر والا امر کا وجوب کے لئے ہونا بینہ بات ہے یہاں دعویٰ نہیں کہ اس کی برہان و دلیل پیش کی جائے کیونکہ کلام کا انداز ہی بتلا رہا ہے کہ امر وجوب کا افادہ کر رہا ہے اور کون احمق ہے جو کہے کہ فلیحذر میں وجوب امر کی اسے دلیل چاہئے یہاں مطلوب و دعویٰ پر مصادرہ و اصرار کی بات لامعنی ہے کیونکہ بحث امر کے موجب یعنی وجوب سے متعلق ہے امر کے بارے میں تو بحث نہیں کہ یہ امر ہے یا نہیں جس کے نتیجے میں کہا جائے کہ اثبات امر کی دلیل لاؤ۔

دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ مخالفت وموافقت ایسے مفاہیم ہیں جو عرفی استعمالات میں ترک عمل

یعنی حکم دار کے نہ کرنے اور کرنے سے متعلق ہیں، مخالفت کا معنی ٹھیک ٹھیک مامور بہ پر عمل کا ترک کرنا ہے بالکل اسی طرح جس طرح موافقت کا معنی مامور بہ پر تم کر عمل کرنا ہے اس لئے مخالفت سے مخالفت عمل یا انکار بعض منکرین امر کے تارکین امر مراد ہو ہی نہیں سکتے، غور کر لیجئے یہی کہیں گے آپ بھی واللہ اعلم بالصواب۔

وَلِدَلَالَةِ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ عَطْفٌ عَلٰى مَا قَبْلَهُ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ وَكَذَا دَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ وَالْمَعْقُوْلِ يَدُلُّ عَلَيْهِ فَهُوَ جُمْلَةٌ مُسْتَقِلَّةٌ مَعْطُوْفَةٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ مَا سَبَقَهَا وَحَاصِلُهُ أَنَّ دَلَالَةَ الْإِجْمَاعِ تَدُلُّ عَلٰى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوُجُوْبِ لِأَنَّهُمْ أَجْمَعُوْا عَلٰى أَنَّ كُلَّ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَطْلُبَ فِعْلًا مِنْ أَحَدٍ لَا يَطْلُبُ إِلَّا بِلَفْظِ الْأَمْرِ وَالْكَامِلُ فِي الطَّلَبِ هُوَ الْوُجُوْبُ وَالْأَصْلُ نَفْيُ الْاِشْتِرَاكِ فَتَعَيَّنَ أَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ وَإِنَّمَا قَالَ وَدَلَالَةُ الْإِجْمَاعِ لِأَنَّ نَفْسَ الْإِجْمَاعِ لَمْ يَنْعَقِدْ عَلٰى أَنَّ مُوْجَبَهُ الْوُجُوْبُ لِأَنَّهُ مُخْتَلَفٌ فِيْهِ بَلْ إِنَّمَا الْإِجْمَاعُ عَلٰى شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَكَذَا الدَّلِيْلُ الْمَعْقُوْلُ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوُجُوْبِ وَهُوَ أَنَّ تَصَارِيْفَ الْأَفْعَالِ كُلَّهَا كَالْمَاضِيْ وَالْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالِ دَالٌّ عَلٰى مَعْنًى مَخْصُوْصٍ فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَكُوْنَ الْأَمْرُ كَذٰلِكَ دَالًّا عَلٰى مَعْنَى الْوُجُوْبِ وَلَيْسَ هٰذَا إِثْبَاتَ اللُّغَةِ بِالْقِيَاسِ بَلْ لِإِثْبَاتِ كَوْنِ الْأَصْلِ عَدَمَ الْاِشْتِرَاكِ وَقِيْلَ الْمَعْقُوْلُ هُوَ أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا أَمَرَ غُلَامَهُ بِفِعْلٍ وَلَمْ يَفْعَلْ اِسْتَحَقَّ الْعِقَابَ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ لِلْوُجُوْبِ لَمَا اسْتَحَقَّ ذٰلِكَ وَقَدْ نُقِلَ فِيْ بَيَانِ النُّصُوْصِ وَالْمَعْقُوْلِ وُجُوْهٌ أُخَرُ تَرَكْنَاهَا لِلْإِطْنَابِ۔

ترجمہ اور اس لئے بھی کہ اجماع اور دلیل عقلی دونوں اس بات پر دال ہیں کہ امر کا موجب وجوب ہے اس عبارت کا عطف بھی استفادہ الخیرہ پر ہے اور عبارت متعلق دوسرے نسخوں میں اس طرح ہے کذا دلالۃ الاجماع والمعقول علیہ یدل علیہ۔ اس وقت یہ جملہ مستقل ہے اور سابق کے مضمون پر معطوف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اجماع کی دلالت بتاتی ہے کہ امر وجوب کے لئے آتا ہے اس لئے کہ اہل لغت و عرف نے اجماع کر لیا ہے کہ کسی سے اگر کوئی شخص کوئی فعل طلب کرنا چاہے تو وہ صیغہ امر کے بغیر طلب نہ کرے اور طلب کے اندر کامل طلب وجوب ہوتا ہے اور اشتراک کی نفی اس کی اصل ہے، لہذا متعین ہو گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے، مصنف نے دلالۃ الاجماع کا لفظ استعمال کیا ہے اس لئے کہ اس بارے میں اجماع منعقد نہیں ہوا کہ اس کا موجب وجوب ہے اس لئے کہ ان کے یہاں مختلف فیہ ہے بلکہ ایسی چیز پر سب کا اتفاق ہے اور اجماع ہے کہ وہ شئی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے۔

وکذا دلیل المعقول الخ عقلی دلیل بھی اسی طرح دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور وہ یہ ہے

کہ تمام افعال کی گردانیں جیسے ماضی مضارع، حال اپنے مخصوص معنی پر دلالت کرتے ہیں لہٰذا مناسب ہے کہ اسی طرح امر بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ لغت کا ثبوت قیاس سے کیا گیا ہے بلکہ اس سے ثابت کرنا ہے کہ امر کی اصل اشتراک کی نفی ہے۔۔

ودلیل المعقول الخ اور بعض نے کہا کہ دلیل معقول یہ ہے کہ آقا اپنے غلام کو کسی کام کا حکم دیتا ہے اور وہ اس کام کو انجام نہیں دیتا تو سزا کا مستحق ہو جاتا ہے، لہٰذا اگر امر وجوب کے لئے نہ ہوتا تو اس کا مستحق نہ ہوتا اور اس باب میں نص اور دلیل عقلی بھی ذکر کی گئی ہے جن کو میں نے طوالت کے خوف سے ترک کر دیا ہے۔

بیان لغات اجماع، اتفاق، اتحاد، المعقول عقلی شیٔ، الدلیل المعقول، عقلی دلیل۔ جملۃ مستقلۃ، وہ جملہ جو افادے میں مکمل ہو یعنی مرکب تام۔ ذکر مرکب ناقص، مضمون جملہ خلاصہ جملہ زید قائم جملہ کہ مضمون قیام زید ہے یعنی زید کا کھڑا ہونا جو تمامیت ترکیب کے نتیجے میں طلوع ہوتا ہے لہٰذا مضمون کو گو ناقص ہوتا ہے لیکن صحیح، دراصل تام ہوئی سبب ایک مستقل جملہ کا عطف محظور نہیں ہو سکتا جن لوگوں نے مضمون پر عطف کی صورت میں تخطیہ کیا ہے انھیں خطاوار ٹھہرانے میں کوئی حرج نہیں۔ العقاب، سزا، استحقاق، لیاقت۔

تشریح عبارات ماتن امر کے موجب وجوب سے متعلق تیسری دلیل ذکر کر رہے ہیں کہنا یہ چاہتے ہیں کہ امر کا موجب و حکم ہر حال میں وجوب ہے ندب اور اباحت امر کا موجب و حکم نہیں ہیں اس کی دلیل ارباب عرف ولغت کا اتفاق اور عقلی دلیل کی مساعدت ہے، اہل لغت اور صاحبان عرف و عادت نے اتفاق و اتحاد کر لیا ہے کہ اگر کوئی شخص چاہتا ہو کہ وہ کسی سے کسی کام کا مطالبہ کرے یعنی طلب فعل چاہے تو وہ امر کے صیغے سے طلب کرتا ہے اور طلب میں کمال کی صفت متحقق ہوتی ہے یعنی طلب فعل علی وجہ الکمال کی جاتی ہے اس میں یہ ہو تا ہے کہ طلب ہر حال میں مقتضی ہوتی ہے، اس صورت میں یعنی کمال کے ساتھ طلب اسی وقت ممکن ہوگی جبکہ امر کا موجب وجوب مانا جائے اور مخاطب و مامور بالامر کو مجبور کر دیا جائے کہ بہر حال اسے مطلوبہ کام کرنا ہے مطلوبہ کام کرنے سے متعلق اس کے اختیارات مسلوب ہو چکے ہیں اور اسی کا نام وجوب ہے معلوم ہوتا ہے لغوی اور عرفی صاحبان کے متفقہ مسکوت نے ہمیں باور کرایا کہ امر کا موجب و حکم ہر حال میں وجوب ہوگا، ندب و اباحت نہیں ہوگا امر کے موجب کا وجوب ہونا ایک اور دلیل سے واضح ہو جائے گا وہ یہ کہ اصل تو یہ ہے کہ لفظ اپنے مفہوم و مراد میں یکتا و تنہا ہوا س میں اشتراک نہ ہو، جب آپ امر کا موجب فقط وجوب مانیں گے تب ہی کہا جائے گا کہ آپ نے اصل کی متابعت کی اور غیر اصل یعنی وجوب، ندب و اباحت میں اشتراک سے براءت پا گئے۔ ہماری تفصیل سے خوب مدیلل واضح ہو گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے۔

وانما قال دلیلہ الاجماع الخ شارح سے سوال کیا گیا جب جناب اجماع کا ثبوت تو نہیں ملتا کہ

کا موجب وجوب ہے۔ مگر جب یہ معلوم ہو جاتا تو امر کے موجب میں وجوب، ندب، اباحت، توقف ہونے میں اختلاف ہوا
ہوتا جب خلاف ہوا تب واضح ہوا کہ امر کے موجب وجوب میں اتفاق و اجماع نہیں پایا گیا جواب دیا گیا ہے
اسی لئے دلالۃ اجماع کہا اجماع نہیں کہا یہ نہیں کہا کہ اجماع ہو چکا بلکہ یہ کہا کہ اجماع کی دلالت واضح ہوئی
ہے امر کا موجب وجوب ہونا متعین ہو گیا مطلب یہ ہے کہ اجماع ایک الگ چیز پر ہوا مگر اس سے یہ چیز واضح کئے
دے گئی کہ امر کا موجب وجوب ہے اجماع ہو چکا کہ جو بھی کسی سے کسی شے کا مطالبہ کریگا وہ صیغہ امر ہی سے
مطالبہ کرے گا اس سے ثابت ہو کر رہ جاتا ہے کہ کمال ہونا چاہئے اور مطالبے کا کمال یہ ہے کہ اسے موکد کر دیا جائے
یعنی جس سے مطالبہ کیا گیا اس سے مطالبہ منظور کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہ رہے بلکہ مطالبہ پورا کرنا اس پر لازم و
واجب ہو جائے تب واضح ہو جائیگا کہ امر کا موجب وجوب ہی ہے، یہ تو اجماع سے مستفاد نشاندہی تھی۔
عقلی دلیل بھی امر کو موجب وجوب بتلائے گی۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ افعال متعدد قسم کے ہیں مثلاً ماضی، حال،
مستقبل ہر ہر فعل کے لئے مخصوص صیغے اور الفاظ لائے جاتے ہیں ان مخصوص الفاظ اور صیغوں کے معانی بھی
مخصوص ہوتے ہیں مخصوص معانی یعنی مخصوص صیغے اور الفاظ خاص لفظ کے تحت طلوع ہوتے ہیں جیسے ماضی کا
مخصوص معنی مضی اور گذرنا ہے اور حال کا مخصوص و منفرد معنی حال ہے اور استقبال کا مخصوص و ممتاز معنی
آئندہ ہونا ہے جب مان لیا گیا کہ ہر ایک کے مخصوص و منفرد و ممتاز و الگ الگ معنی ہیں تو یہ کیوں نہیں مانتے
کہ امر کا معنی بھی مخصوص منفرد الگ اور ممتاز ہے اور امر کا یہ منفرد و مخصوص و ممتاز و جداگانہ معنی وجوب کے
علاوہ اور کیا ہو سکتے ہیں کیا مخصوص و ممتاز معنی کمزور معنی ہوتا ہے اگر وجوب کے علاوہ امر کا موجب ندب
یا اباحت تسلیم کرتے ہیں تو ہم کہیں گے آپ ایک ایسے معنی کی پیروی کر رہے ہیں جس میں افضلیت و امتیاز
کب ہے، حیرت ہے کہ امر کو آپ فعل کے ساتھ دوسرے افعال کی طرح اس کا مخصوص وجہ معنی وجوب
ماننے کے لئے تیار نہیں تو یہ ہو جاتا ہے کیونکہ اگر آپ امر کا موجب وجوب نہیں مانیں گے تو زبان کی بڑی دشمنی
شمار ہوں گے آپ دیکھ رہے ہیں زبان کے قیمتی سرمایہ لغت کے تحفظ کا راز ان کی دلالت عقلیہ یعنی عقل کی
تقاضا مجبور کرتے ہیں کہ امر کا موجب وجوب مانا جائے مخصوص ہونگی اگر اس کے موجب کو وجوب تسلیم کریں گے۔

ولیس هذا الخ یہاں اشکال کا دفع مقصود ہے۔ اشکال یہ ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے، یہ
لغت سے متعلق مسئلہ تھا جیسا کہ آپ کے عبارات سے واضح ہے۔ آپ اس لغوی مسئلے کو عقلی دلیل سے
ثابت کر رہے ہیں، گویا لغت کو قیاس و عقل سے ثابت کر رہا ہے، حالانکہ لغت کو قیاس و عقل کے ذریعہ ثابت کرنا
ناروا ہے، جواب یہ دے رہے ہیں کہ لغت کو قیاس و عقل سے ثابت نہیں کیا جا رہا ہے، بلکہ یہاں یہ ثابت
کیا گیا ہے کہ جس طرح ماضی حال و مستقبل کے معنوں میں اشتراک نہیں ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اشتراک
کا نہ ہونا اصل ہے اسی طرح امر میں بھی اشتراک نہ ہونا اصل ہے کیونکہ ماضی حال مستقبل مخصوص مخصوص
معانی رکھتے ہیں ان کے ان خاص معانی میں کوئی معنی دخیل و شریک نہیں ہو سکتا اسی طرح امر کا بھی مخصوص

ترجمہ: ثم شرع المصنف فی امر بیان کہ جب وجوب کے معنی مراد نہ لئے جائیں تو کون سے معنی مراد ہوں گے اس مسئلے کو مصنف نے بیان فرمایا، چنانچہ فرمایا

واذا ارید بہ الاباحۃ او الندب ۔ اور اگر امر سے مراد جب اباحت یا ندب ہو یعنی امر سے جب اباحت یا ندب کے معنی کا ارادہ کیا جائے اور وجوب کے معنی کو چھوڑ دیا جائے تو اس وقت اختلاف واقع ہوا ہے۔

فقیل انہ حقیقۃ لانہ بعضہ ۔ چنانچہ بعض فقہاء نے کہا کہ امر اس وقت بھی یعنی اباحت اور ندب کے معنی میں حقیقت ہے کیونکہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کا بعض ہے اور شئی کا بعض حصہ حقیقت قاصرہ کہلاتا ہے۔ اس لئے کہ وجوب کے معنی جواز الفعل مع حرمۃ الترک فعل جائز ہے اور ترک کرنا حرام ہے اور اباحت جواز فعل مع جواز ترک کا نام ہے جس کا کرنا اور ترک دونوں برابر ہے، اور ندب جواز فعل مع رجحانہ کو کہتے ہیں یعنی فعل جائز بھی ہے اور کرنا راجح ہے۔ پس مذکورہ تعریفوں سے معلوم ہوا کہ دونوں وجوب کے بعض معنی پر مستعمل کئے گئے ہیں اور اسی کو حقیقت قاصرہ کہتے ہیں اور حقیقت قاصرہ اسی کا نام ہے۔ یہ تحقیق امام فخر الاسلام کی ہے۔

بیان لغات: الحقیقۃ القاصرۃ: ناقص حقیقت، بعض حقیقت، کل حقیقت کا مفاد دینے والی۔ بعض الشئی: کسی چیز کا جز، ایک حصہ حقیقت، وہ جو مجاز کا معارض ہے اسکے مجاز میں واقع۔

تشریح عبارات: بسا اوقات امر سے وجوب مراد نہیں ہوتا اس سے بحث نہیں کہ امر کا موجب بہرحال وجوب ہے لیکن جب وجوب منظور نہ ہو تو امر کا حکم کیا ہوگا؟ احناف نے کہا تھا کہ امر کی حقیقت اور معنوی جہت وجوب ہے، اگر وجوب کے علاوہ مراد ہو تو امر اپنی حقیقت سے باہر ہو جائے گا تب یہ امر سے مراد وجوب نہ ہو اس کا کیا حکم ہوگا؟ کیا وجوب کے علاوہ پایا گیا امر کا مفہوم امر کا حقیقی مفہوم ہو یا مجازی۔ ماتن نے کہا امر سے وجوب کے علاوہ اباحت یا ندب مراد لئے جائیں تو اس میں احناف کی دو رائیں ہیں۔ اور ایسے دو گروہ ہو جاتے ہیں، ایک گروہ کی رائے تو یہ ہے کہ وجوب کے علاوہ اباحت وندب میں مستعمل امر بھی حقیقت ہی میں مستعمل ہے اس لئے کہ اباحت اور ندب حقیقت امر یعنی وجوب امر کا ایک جز اور اسکے معنی کا ایک حصہ ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس گروہ کی رائے پر امر کا مفہوم اباحت وندب لینا اس کا حقیقی مفہوم ہوگا اور امر اباحت وندب کا فائدہ دینے میں حقیقت ہی ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اباحت وندب وجوب ہی کا ایک حصہ ہیں اور وجوب امر کی حقیقت ہے اور یہ طے بات ہے کہ کسی چیز کا کوئی ایک حصہ یا جزو بعض اس کا حقیقی حصہ ہوتا ہے اگرچہ بعض حقیقت کاملہ نہ ہو لیکن کسی چیز کا جزو بعض بہرحال حقیقت قاصرہ ہے یعنی حقیقی جزو حصہ تو ہے مگر مکمل حقیقی حصہ وجزو نہیں ہے۔ لہذا یہی کہا جائے گا کہ امر کا اباحت وندب میں آنا حقیقی معنی میں آنا ہے یعنی اباحت وندب امر کا ایسا حقیقی معنی

الترک کا نام ہے اور اباحت جواز الفعل مع جواز الترک کا اور ندب رجحان الفعل مع جواز الترک کو کہتے ہیں ماحصل یہ ہے کہ جس نے فقط جواز الفعل (جنس) کو دیکھا اس نے گمان کیا کہ اس کے معنی حقیقت قاصرہ کے ہیں، اور جس نے دونوں کے معنی بعض فصل کو دیکھا اس نے گمان کیا کہ دونوں معنی ایک دوسرے کے مباین ہیں اور جداگانہ قسمیں ہیں پس یہ معنی مجازی ہوں گے اب رہی یہ بات کہ یہ اختلاف لفظ امر میں ہے یا صیغہ امر میں واقع ہوا ہے یہ مسئلہ توضیح میں تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔

بیان لغت

تجاوز عن الاصل: اصل یعنی حقیقت سے ہٹ جانا اور غیر اصل اور خلاف حقیقت مثلاً مجاز کا ارادہ کرنا۔ مجاز جو معارض حقیقت ہو جنس عام اور کثیر الفعل مفہوم جو مختلف الحقائق اور متباین الاصل معانی پر درست ہو جائے۔ فصل جو کہ رہتا بات امتیاز و خصوص تعیین کو واضح و بیان کر دے اور مختلف الحقائق احتمالات کو قطع و مسدود کر کے مبرز معنی طے کرنے والا ہو

تشریح عبارات

یہاں سے دوسرے فریق اور اس کی رائے کی وضاحت کر رہے ہیں، یہ فریق کہتا ہے امر کی حقیقت وجوب ہے اور وجوب کا معنی ہے فعل کا ملزوم ہونا اور اس کا ترک حرام ہونا اور اباحت کا معنی ہے فعل کا جائز ہونا اور اس کا ترک بھی جائز ہونا اور ندب کا معنی ہے فعل کا راجح ہونا اور فعل کا ترک جائز ہونا۔ لہذا امر اگر اپنے وجوب سے برگشتہ ہو کر اباحت و ندب میں چلا جائے تو لازماً یہ مجازی معنی میں مستعمل ہوگا اباحت اور ندب کو حقیقی معنی نہیں کہہ سکتے کیونکہ وجوب کے معنی جو امر کی حقیقت ہے جواز الفعل مع حرمۃ الترک ہے، امر اباحت و ندب میں داخل ہونے کی صورت میں اپنی حقیقت و اصل سے تجاوز کر جائے گا جب بھی کوئی شئی حقیقت و اصل سے متجاوز ہو جائے تو وہ مجاز میں داخل مانی جائے گی۔ شارح فرماتے ہیں جو فریق اباحت و ندب کو امر کا قاصر حقیقی مفہوم بتلاتا ہے اور جو اباحت و ندب کو امر کا حقیقی مفہوم ماننے کے لئے آمادہ نہیں بلکہ امر کا مجازی معنی باور کرانا چاہتا ہے دونوں کی رایوں میں اور نظریات میں مذکورہ اختلاف کی بنیاد اس پر مبنی ہے وجوب کے معنی میں دو باتیں ہیں ایک فعل کا جواز دوسری اس کے ترک کا حرام ہونا، فعل کا جواز ایک عام اور جنسی مفہوم ہے، عام اور جنسی مفہوم وہی ہوتا ہے جو مختلف الحقیقت امور کو احاطہ میں لے سکے، وجوب کا جنسی اور عام مفہوم یعنی فعل کا جواز اباحت و ندب کو اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہے یعنی فعل کا جواز جو وجوب کا جنسی مفہوم ہے اباحت و ندب میں بھی پایا جاتا ہے ایک گروہ نے امر کا جنسی مفہوم یعنی فعل کا جواز سامنے رکھا اور کہہ دیا کہ جواز فعل ایسی حقیقت ہے جو وجوب کے علاوہ اباحت و ندب میں بھی پائی جاتی ہے اسی لئے اباحت و ندب میں امر کا مفہوم اپنے بعض معنی یعنی جواز فعل میں استعمال ہوتا ہے اور جواز فعل امر کے وجوب کی پوری حقیقت نہیں بلکہ حقیقت قاصرہ ہے لہذا امر اباحت و ندب میں مستعمل ہونے کی صورت میں حقیقت قاصرہ میں مستعمل مانا جائے گا مجاز میں نہیں کیونکہ ان کی نظر میں جواز فعل کے عام القبیل اور جنسی مفہوم پر مرکوز ہیں اور وجوب کے دوسرا معنی ہے ترک فعل کا حرام ہونا یہ معنی فعل کا درجہ رکھتا ہے اور یہ جواز

فعل جنس کا درجہ رکھتا ہے، فصل وہ ہے جو جنس کے مختلف الحقائق احتمالات کو ختم کرکے ایک ہی جہت متعین کرتی ہے دوسرے فریق کی نگاہ میں امر کے وجوب کی حقیقت پر جنس و فصل حیثیت بھی ہوتی تھیں اس گروہ نے جنس کو تو دیکھا جو عام تھی، کیا یہی وجوب کے ساتھ اباحت و ندب شامل تھے مگر فصل یعنی ترک کا حرام ہونا ایسا مفہوم تھا جس نے جواز کی وسعت و عمومیت کو محض وجوب کے معروف معنی تک محدود کرکے وجوب کو اباحت و ندب کی حقیقتوں کے خلاف ایک مبینہ اور غیر مشترک حقیقت میں تبدیل کردیا جنس یعنی جواز فعل اور فصل یعنی ترک فعل کا حرام ہونا امر کا وہ معنی ہے جو حقیقی اور اصلی معنی ہے اندریں صورت اگر امر کا معنی اباحت و ندب لیا جائے تو یہ امر کا حقیقی اور اصلی معنی نہیں کہلا سکتا کیونکہ اباحت و ندب دونوں میں ترک فعل جائز ہے تو کرم ہمیں صرف جواز فعل سے سروکار نہیں ہم جواز فعل کے ساتھ ترک فعل کی حرمت کو رد نہیں سکتے اس لئے جب بھی امر کا معنی وجوب سے ہٹ کر اباحت و ندب کیا جائیگا لازماً یہ معنی امر کا مجاز غیر حقیقی اور امر کے اصلی معنی کے خلاف اور اس سے متجاوز ہوگا، لہذا واضح ہوگیا کہ امر کا معنی اباحت و ندب اس کا حقیقی و اصلی معنی نہیں بلکہ مجازی و غیر حقیقی معنی ہے جس میں استقلال و انفراد تباین و تضاد پایا جاتا ہے فصل کمال کی حدود قائم کرکے اشتراکی معنی کی گنجائش نہیں نکالی جاسکتی۔

واما تحقیق الخ یہ اختلاف کہ امر کا اباحت و ندب والا معنی حقیقی مگر قاصر معنی ہے یا سرے سے مجازی معنی ہے اس پر دال ہے کہ لفظ امر یعنی الف میم را میں اختلاف کیا گیا یا امر کے صیغے میں اختلاف ہوا یہ اختلاف امام فخر الاسلام اور کرخی وجصاص کے درمیان ہے چونکہ بحث بہت لمبی ہے تلویح ہمارے سامنے ہے درازی کی وجہ سے شارح کی نقل میں بھی کہیں کہیں کھیرنگا قاری بذات خود تلویح کے کئی صفحات مطالعہ کرے جن لوگوں نے مثلاً لکھنوی و امروہوی اسلاف یا نور الانوار کے بعض تراجم و شروح کی نقلیں صفحات کو طے کئے ہیں قطعی ناکافی اور غیر منصفانہ ہیں اس لئے انھوں نے تلویح کی عبارتیں نقل نہیں کیں اپنی طرف سے صاحب تلویح بن گئے اور خود ہی پیش کش کر بیٹھے، تشنہ بات صاف ہونے کے بجائے تاریکی میں روپوش ہوگئی حالانکہ صاحب تلویح نے اس مسئلے میں کئی صفحات پر پھیلی ہوئی مرتب اور قطعی مربوط اور واضح بحث کی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْمُوجَبِ وَحُكْمِهِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّهُ هَلْ يَحْتَمِلُ التَّكْرَارَ أَوْ لَا فَقَالَ وَلَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَ وَلَا يَحْتَمِلُهُ أَيْ لَا يَقْتَضِي الْأَمْرُ بِاعْتِبَارِ الْوُجُوبِ التَّكْرَارَ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يَحْتَمِلُهُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ يَعْنِي إِذَا قِيلَ مَثَلًا صَلُّوا كَانَ مَعْنَاهُ افْعَلُوا الصَّلَاةَ مَرَّةً وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا أَصْلًا وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّهُ يُوجِبُ التَّكْرَارَ لِأَنَّهُ لَمَّا نَزَلَ الْأَمْرُ بِالْحَجِّ قَالَ أَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ أَلِعَامِنَا هٰذَا يَا رَسُولَ اللّٰهِ أَمْ لِلْأَبَدِ فَقَالَ

التكرار مع أنه كان من أهل اللسان ثم لما علموا أن فيه حرجا عظيما أشكل عليه فسأل وذهب الشافعي إلى أنه يحتمله التكرار لأن اضرب مختصر من اطلب منك ضربا وهو نكرة والنكرة في الإثبات تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقترن بها والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية ودليلنا سيأتي سواء كان معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو لم يكن رد على بعض مشائخ الشافعي رحمه الله فإنهم ذهبوا إلى أنه إذا كان الأمر معلقا بشرط كقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا أو مخصوصا بوصف كقوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما يتكرر بتكرر الشرط والوصف فإن الغسل يتكرر بتكرر الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف وغيره سواء في أنه لا يدل على التكرار ولا يحتمله۔

ترجمہ پہلا فرع الامر: پھر جب مصنف امر کے موجب اور اس کے قسم کے بیان سے فارغ ہوئے تو اس کے حکم کو بیان کرنے کا ارادہ کیا ہے کہ آیا وہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، تو فرمایا۔

ولا یقتضی التکرار ولا یحتملہ، کہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے یعنی وجوب کے اعتبار سے امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے، جیسا کہ ایک جماعت اس کی طرف گئی ہے اور نہ تکرار کا احتمال ہی رکھتا ہے جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے یعنی مثال کے طور پر جب صلوا کہا جائے تو اس کے معنی ہوں گے فعل صلوۃ ایک مرتبہ انجام دو، ہمارے نزدیک صلوا تکرار پر بالکل دلالت نہیں کرتا اور ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ اس کا موجب تکرار ہے، اس لئے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ یہ حکم اسی سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے ہے، پس حضرت حابس اہل زبان ہیں، انھوں نے جب سمجھا کہ ہر سال حج کرنے میں بڑا حرج ہے تو ان کو اشکال ہوا اور حضور سے استفسار فرمایا۔

وذہب الشافعی: امام شافعی اس طرف گئے ہیں کہ امر کا محتمل تکرار ہے اسلئے کہ اضرب اطلب منک ضربا کا مختصر کیا ہوا ہے اور ضربا نکرہ ہے اور مثبت کلام میں نکرہ تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے لہذا عموم پر محمول کیا جائے گا جب قرینہ اسکے ساتھ موجود ہوگا اور موجب و محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب بغیر نیت کے ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت سے ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل عنقریب آئے گی۔

سواء کان معلقا بالشرط او مخصوصا بوصف او لم یکن، برابر ہے کہ امر شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وصف

کے ساتھ مخصوص ہو یا معلق یا مخصوص کچھ نہیں ہے۔ مصنف کا یہ قول اما ایرث فیتی کے متعلق ہے۔ جواب یہ دیا جاتا ہے کہ
بعض احناف اس طرف گئے ہیں کہ امر جب شرط کے ساتھ معلق ہو جیسے اللہ تعالیٰ کے قول السارق والسارقۃ فاقطعوا
ایدیھما چور مرد اور چور عورت پس کاٹ ڈالو دونوں کے ہاتھوں کو تو امر وصف (دزدی) کے مکرر ہونے سے
مکرر ہوتا ہے اس لئے غسل جنابت کے مکرر ہونے پر مکرر ہوگا اور قطع ید چوری کے تکرار سے مکرر ہوتا ہے
وعندنا المعلق بالشرط وغیرہ۔ اور ہمارے نزدیک امر کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وصف کے ساتھ
موصوف ہو، بہر دو دونوں حالتوں میں نہ تکرار پر دلالت کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

بیان لغات

اقتضاء چاہنا، تکرار بار بار ہونا، (اشتغال) مشغول ہونا کسی کو دوسری چیز سے، وقت وسعت، امر کا مشہود اور اس کی منا، جنبی جنابت والا جیسے ناپاکی کے، بچے اور عورتوں کے لئے ہو۔

تشریح عبارات

ذکر امر کے تحت احناف و شوافع کے اختلافی مبحث کو دلیلوں کے ساتھ بیان کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ امر تکرار کو چاہتا ہے اور اس کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، شوافع کہتے ہیں کہ تکرار کو چاہتا اور اس کا احتمال رکھتا ہے۔ کہتے ہیں اگر امر شرط پر معلق ہو یا کسی صفت کے ساتھ مخصوص ہو تو اس میں تکرار پایا جائے گا یعنی جب جب شرط و وصف کا تحقق ہوگا تب تب امر متوجہ ہو جائے گا اور مکلف کو اس کی تعمیل کرنی ہوگی، احناف کہتے ہیں امر ہرگز ہرگز تکرار نہیں چاہتا نہ ہی امر میں تکرار کا احتمال پایا جاتا ہے، اب سب دلائل کو دیکھتے ہیں۔ بعض مرتبہ موجب یعنی وجوب کے اعتبار سے تکرار نہیں چاہتا جب کہ شوافع میں سے ابو اسحاق اسفرائنی کہتا ہے کہ امر تکرار چاہتا ہے یعنی امر مطالبہ کرتا ہے کہ فعل کو بار بار کیا جائے۔ احناف کہتے ہیں کہ امر تکرار چاہتا ہی نہیں بلکہ امر میں تکرار کا احتمال اور گنجائش تک نہیں ہے لیکن شوافع کہتے ہیں امر میں تکرار کا احتمال اور اس کی گنجائش ہے۔ احناف دلیل میں فرماتے ہیں جب کہا جائے صلوا، تم لوگ نماز پڑھو تو اس کا مفہوم وہی معنی ہوتا ہے کہ افعلوا الصلوۃ مرۃ فعل صلوۃ ایک دفعہ انجام دو۔ مخالف کہتے ہیں افعلوا ہرگز نہیں ہے تم فعل صلوۃ بار بار انجام دو۔ جب کہ مخالف جماعت کہتی ہے کہ امر کا موجب مقتضی ہی تکرار اور فعل کا بار بار مطالبہ ہے۔ اس گروہ کے سرخیل ابو اسحاق شافعی ہیں یہ حضرت احمد کی اس روایت سے امر میں تکرار کو ثابت کرتے ہیں جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے انھوں نے نقل کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لوگو اللہ رب العزت نے تم پر حج فرض فرما دیا اتنے میں اقرع بن حابس اٹھے، استفسار کیا اے اللہ کے رسول کیا ہر ہر سال حج فرض کیا گیا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا! اگر میں ہاں کہہ دیتا تو میرے کہنے سے حج ہر سال واجب ہو جاتا، اگر میں ہر سال حج واجب کر دیتا تو تم اس فریضے کی تعمیل نہ کر پاتے اور نہ ہی تم میں یہ استطاعت ہے کہ ہر سال حج کرو۔ لیکن حج تو ایک ہی بار فرض ہے جو ایک سے زیادہ حج کریگا تو زائد حج نفل ہوگا، ابو اسحاق کہتا ہے کہ اقرع بن حابس زبان دان تھے۔

الأمر يقع على أقل جنسه وهو الفرد الحقيقي ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي أي الطلقات الثلث لا من حيث أنه عدد بل من حيث أنه فرد ولا من حيث أنه مدلول له بل من حيث أنه منوي والمنوي أشار بقوله حتى إذا قال لها طلقي نفسك أنه يقع على الواحد إلا أن ينوي الثلث لأن الواحد فرد حقيقي متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا تعمل نية الثنتين إلا أن تكون المرأة أمة أي لا تصح نية الثنتين في قوله طلقي نفسك لأنه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي وليس مدلولا للفظ ولا محتملا له إلا إذا كانت تلك المرأة أمة لأن الثنتين في حقها كالثلث في حق الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها وإنما إذا قال طلقي نفسك ثنتين فحينئذ إنما يقع ثنتان لأجل أنه بيان تغيير فقبله لا بيان تفسير له لأن طلقي لا يحتمل ثنتين حتى يكون بيانا له ثم شرع المصنف دليلا على ما هو المختار عندنا لا نقلا لأن صيغة الأمر مختصرة من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد أي إنما لا يقتضي الأمر التكرار لأنه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولك اضرب مختصر من أطلب ضربا وقوله صلوا مختصر من أطلب منكم الصلوة وقوله طلقي مختصر من أطلبي فعل الطلاق والمصدر لما اختصر منه فرد لا يحتمل العدد وكيف يحتمله ومعنى التوحيد مراعى في ألفاظ الوحدان فالفعل المختصر منه أولى أن لا يحتمل العدد وبهذا القدر يتم الدليل على الأصل الكلي.

ترجمہ لكنه يقع على أقل جنسه الخ البتہ امر اپنے اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال بھی رکھتا ہے، یہ عبارت مصنفؒ کے قول ولا یحتمله سے مستدرک ہے، گویا کوئی کہنے والا کہتا ہے کہ تمہارے نزدیک امر جب تکرار کا احتمال نہیں رکھتا تو تین کی نیت کرنا طلقی نفسک (تو اپنے آپ کو طلاق دے دے) کیونکر صحیح ہے، تو مصنفؒ جواب دیتے ہیں کہ امر اقل جنس پر محمول ہوتا ہے اور یہی فرد حقیقی ہے اور کل جنس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور کل جنس اس کا فرد حکمی ہے یعنی تین طلاقیں، عدد ہونے کے لحاظ سے نہیں بلکہ فرد ہونے کی حیثیت سے، اسی طرح مدلول ہونے کے اعتبار سے بھی نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ منوی ہے اسی طرف مصنفؒ نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے. فرمایا.

حتی اذا قال لہا الخ یعنی جب شوہر اپنی بیوی سے طلقی نفسک (تو اپنے نفس کو طلاق دے دے) کہے تو

طلقی نفسک کہہ کر دو طلاقوں کی نیت کرے تو نیت درست نہ ہوگی کیونکہ امر یہ فعل یعنی طلاق دینے کا فرد
حقیقی یا حکمی دو نہیں ہے بلکہ دو تو محض عدد ہے اور معلوم ہے کہ امر عدد یعنی تعدد و تکرار کا محتمل نہیں۔ البتہ
باندی کو طلقی نفسک کہا اور دو کی نیت کی تو یہ نیت درست ہے کیونکہ باندی کے حق میں دو طلاقیں حکمی
واحتمالی اور آخری فرد واتم ہیں جیسا کہ آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں حکمی واحتمالی اور آخری
فرد یعنی فرد اتم تھیں ہاں طلقی نفسک کہنے کے بعد طلقی نفسک ثنتین کہنے سے دو طلاقیں پڑیں گی کیونکہ طلقی
نفسک ثنتین یہ طلقی نفسک کے لئے تغییری بیان بن جائے گا یعنی طلقی نفسک میں حقیقی و حکمی فرد جو پائے
جاتے تھے ان کے احکام کو بدل کر طلقی نفسک میں دو طلاقیں پڑنے کو لازم کر دیگا۔ طلقی نفسک ثنتین طلقی
نفسک کا تفسیری اور وضاحتی بیان اس لئے نہیں بن سکتا کہ طلقی نفسک امر ہے اور یہ خاص ہے اور خاص
تفسیری اور وضاحتی بیان قبول کرنے کی گنجائش اور اس کا احتمال نہیں رکھتا، لہذا یہ تفسیری بیان نہیں بن
سکتا البتہ تغییری بیان قرار پائے گا۔ امر میں تکرار کا تقاضہ اور احتمال کیوں نہیں اس کی دلیل کیا ہے؟ اس
سوال کا جواب دینے کے لئے آپ اپنی مختصر و پسندیدہ دلیل بیان کر رہے ہیں، فرماتے ہیں امر کا صیغہ فعل
طلب کرنے کے لئے آتا ہے اور فعل مصدر سے طلب کیا جاتا ہے امر کے صیغہ سے جس مصدر سے فعل طلب
کیا جائے گا وہ مصدر فرد اور واحد ہوگا۔ یہ امر کا صیغہ اسی فرد اور واحد مصدر کے ذریعہ فعل طلب کرنے
کا ایک مختصر سا جملہ ہوتا ہے اسے مثال سے سمجھئے، آپ کہتے اضرب یہ امر کا صیغہ ہے اس سے
فعل ضرب طلب کیا گیا، یہ فعل ضرب جس مصدر سے طلب کیا گیا وہ مصدر ضرب ہے، یہ ضرب ایک
فردی اور واحد لفظ ہے۔ اضرب امر کا صیغہ اسی فردی اور واحد مصدر کے ذریعہ فعل ضرب طلب کرنے
کا اختصار کیا گیا جملہ ہے، اسی طرح صلوا امر کا صیغہ ہے اس سے فعل صلوۃ طلب کیا گیا، یہ فعل صلوۃ
جس مصدر سے طلب کیا گیا وہ مصدر صلوۃ ہے، یہ صلوۃ ایک مفرد اور واحد لفظ ہے، صلوا امر کا صیغہ
اسی مفرد اور واحد مصدر یعنی صلوۃ کے ذریعہ فعل صلوۃ طلب کرنے کا اختصار کیا گیا جملہ ہے، اسی طرح
طلقی نفسک ہے طلقی امر کا صیغہ ہے اس سے فعل طلاق طلب کیا گیا یہ فعل طلاق جس مصدر سے طلب کیا
گیا وہ مصدر طلاق ہے یہ طلاق ایک مفرد اور واحد لفظ ہے، طلقی امر کا صیغہ اسی مفرد اور واحد مصدر
یعنی طلاق کے ذریعہ فعل طلاق طلب کرنے کا اختصار کیا گیا جملہ ہے، لہذا امر کا صیغہ مختصر ہوا یعنی اختصار
کیا گیا اور مصدر مختصر منہ ہوا یعنی جس سے اختصار کیا گیا ہے، واضح ہو گیا کہ امر مصدر سے مختصر ہے اور مختصر
منہ یعنی مصدر ایک مفرد اور واحد لفظ ہے جس میں عدد کا یعنی تعدد کا احتمال و امکان نہیں ہو سکتا
حیرت ہے مفرد لفظ میں عدد یعنی تعدد کا احتمال و امکان ہو کیسے سکتا ہے جبکہ مفرد اور واحد الفاظ
میں مفرد اور واحد معنی ملحوظ ہوتے ہیں اعداد کی وہ تعددی معنی ان میں ملحوظ نہیں ہوتے جب مفرد لفظ
میں واحد و مفرد معنی ملحوظ ہوتے ہیں تو مصدر میں بھی مفرد اور واحد معنی ہی ملحوظ ہوں گے کیونکہ مصدر

مفرد لفظ ہے جب مفرد لفظ میں مفرد واحد معنی ملحوظ ہوتے ہیں تو جو مفرد یعنی مصدر سے مختصر کیا جائے یعنی
فعل امر مثلاً اس میں تو بدرجہ اولیٰ مفرد معنی ملحوظ ہوں گے جب امر میں مفرد معنی ملحوظ ہوا تو کسی دلیل سے
ثابت ہو گیا تو مان لیجئے کہ امر بعد یعنی تعدد و تکرار و عموم کا احتمال و امکان نہیں رکھتا کیونکہ تعدد و تکرار اور
عموم مفرد سے معارض اور ان کی ضد ہیں واضح ہو گیا کہ امر کا معنی ایک اور مفرد ہوتا ہے اور نہ تکرار و تعدد
کو چاہتا ہے نہ ہی تکرار تعدد و عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ اصل کی یعنی امر میں تکرار کا تقاضا نہیں ہوتا
نہ ہی احتمال ہوتا ہے۔ بادہ ناکل اسے متمسک تھے اور یہ اس اصل کی تائید کل دلیل تھی مزید کی احتیاج
نہیں رہی تھی۔

ثُمَّ قَوْلُهُ وَذٰلِكَ بِالْفَرْدِيَّةِ وَالْجِنْسِيَّةِ وَالْمُثَنّٰى بِمَعْزِلٍ عَنْهُمَا بَيَانٌ لِبَيَانِ الْمُخْتَصِّ يَعْنِيْ
قَوْلَهُ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِيْ يَتَّصِفُ بِالْجِنْسِيَّةِ وَالْفَرْدِ الْحُكْمِيِّ وَمَعْرِفَتِهِ الْمُثَنّٰى
وَأَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَا يُعْرَفُ فِيْهِ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ إِلٰى آخِرِ الْعُمُرِ۔

ترجمہ اور دو عدد کے معنی فردیت اور جنسیت میں ظاہر ہوتے ہیں مثنیٰ ان دونوں سے الگ ہے اس عبارت میں ایک خاص مثال کی وضاحت مقصود ہے یعنی طلقی نفسک اس لئے کہ طلاق وہ لفظ ہے جو جنسیت کے ساتھ متصف ہے اور فرد حکمی بھی ہے۔ اور مثنیٰ سے الگ ہے اس کے علاوہ دوسرے امر کے صیغوں میں نہیں جانا جاتا کہ اس کا فرد حکمی کیا ہے۔ البتہ عمر کے آخر میں معلوم ہو جاتا۔

تشریح عبارات بیان لبیان المختص سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ تمام امروں میں جنس یعنی فرد حکمی کا ثبوت نہیں ہو سکتا اس لئے کہ
آپ کے بقول تمام امروں میں جنسیت یعنی فرد حکمی کا طلوع و ثبوت آخر کیا؟ یعنی ہر امر جب یہ بات ہے تو
ماتن نے الفردیۃ کے بعد الجنسیۃ بلا وجہ کہا کیونکہ جنسیت یعنی حکمی فرد کا ثبوت عمر کے اختتام کے ساتھ
متعلق و مشروط ہے۔ شارح نے اس کا جواب دینے کے لئے فرمایا یہاں سے مخصوص مثال کی وضاحت
ہے یہاں سے بتلانا چاہتے ہیں کہ صرف ایک امر ایسا ہے جس کی جنسیت یعنی حکمی فرد زندگی میں ہی ظاہر ہو
جاتا ہے اور وہ طلاق ہے۔ شارح نے الفرد الحکمی کہہ کر اشارہ کر دیا کہ متن کے لفظ الجنسیۃ سے فرد
حکمی ہی مراد ہے اور فردیت سے حقیقی فرد مراد ہے اور تو صرف یعنی امر میں ایک معنی کا ظہور حکمی فرد اور حقیقی
فرد دونوں کے ساتھ ہوتا ہے اور طلاق ایک ایسی چیز ہے جس کے حکمی فرد اور حقیقی فرد پائے جاتے ہیں
حکمی فرد تین طلاقیں آزاد عورت کے حق میں اور دو باندی کے حق میں اور حقیقی فرد دونوں کے حق میں
ایک ہے اور طلاق کے علاوہ چوری، نماز وغیرہ وہ امور ہیں جن کا حکمی فرد معلوم نہیں یعنی چوری اور نماز کا

مجموعی اور کل کا کل فرد ہے لہذا اختتام سے پہلے معدود نہیں کئے جا سکتے جب تک زندہ رہے گا معلوم نہیں کتنی چوریاں ہوں گی یا کتنی نمازیں پڑھی جائیں گی عمر کا تقاضہ ہے کہ چوری یا نماز یا دوسرے امور کی آخری تعداد کل مجموعی کی کوئی حد متعین نہیں کی جا سکتی تاکہ چوری یا نماز یا دوسرے امور کو کل فرد کا درجہ دیا جائے اس لئے جب عمر ختم ہو جائے گی معلوم ہو جائے گا کہ کرنے والے کی چوری یا نماز یا دوسرے امور کو فرد حکمی ہونے جو اس نے کی ہیں ان کا مجموعہ ہے یہی بات واضح کرنے کے لئے ماتن نے مثال ذکر کی لہذا معترض کو اپنا اعتراض واپس لے لینا چاہئے۔ واللہ اعلم۔

وَمَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ فَإِنَّمَا يَتَكَرَّرُ بِأَسْبَابِهَا لَا بِالْأَمْرِ جَوَابُ سُؤَالٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَ إِذَا لَمْ يَقْتَضِ التَّكْرَارَ وَلَمْ يَحْتَمِلْهُ فَبِأَيِّ وَجْهٍ تَتَكَرَّرُ الْعِبَادَاتُ مِثْلُ الصَّلٰوةِ وَالصِّيَامِ وَغَيْرِهِمَا فَيَقُولُ إِنَّ مَا تَكَرَّرَ مِنَ الْعِبَادَاتِ لَيْسَ بِالْأَمْرِ بَلْ بِالْأَسْبَابِ لِأَنَّ تَكْرَارَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلَى تَكَرُّرِ الْمُسَبَّبِ فَإِنْ وُجِدَ الْوَقْتُ وَجَبَتِ الصَّلٰوةُ وَمَتَى يَأْتِي رَمَضَانُ يَجِبُ الصِّيَامُ وَمَهْمَا فُقِدَ نِصَابٌ مِلْكًا لَهُ يَجِبُ الزَّكٰوةُ وَلِهٰذَا لَمْ يَجِبِ الْحَجُّ فِي الْعُمْرِ إِلَّا مَرَّةً لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ لَا تَكْرَارَ فِيهِ لَا يُقَالُ إِنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الْوُجُوبِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِوُجُوبِ الْأَدَاءِ فَكَيْفَ يَكُونُ السَّبَبُ مُغْنِيًا عَنِ الْأَمْرِ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ عِنْدَ وُجُودِ كُلِّ سَبَبٍ يَتَكَرَّرُ الْأَمْرُ تَقْدِيرًا عَنْ جَانِبِ اللّٰهِ تَعَالٰى فَكَانَ تَكْرَارُ الْعِبَادَاتِ بِتَكْرَارِ الْأَمْرِ الْمُتَجَدِّدِ حُكْمًا۔

ترجمہ اور جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ سب کی سب اپنے اسباب کے مکرر ہونے کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں نہ کہ امر کی وجہ سے یہ ایک سوال کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ امر جب تکرار کا تقاضہ کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو عبادتوں میں تکرار مثلاً صلوٰۃ صیام اور ان کے علاوہ میں ہوتا ہے پایا جاتا ہے۔ مصنف جواب دیتے ہیں جو عبادتیں مکرر ہیں وہ امر کی وجہ سے نہیں بلکہ اسباب کی وجہ سے تکرار پایا جاتا ہے اس لئے کہ سبب کا تکرار مسبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے پس وقت جو کہ سبب وجوب صلوٰۃ ہے جب پایا جائے گا تو صلوٰۃ بھی واجب ہوگی اور جب رمضان شریف آئے گا تو روزہ واجب ہوگا اور جب کبھی مال کی ملکیت پر قادر ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی، اسی لئے حج عمر میں ایک ہی مرتبہ واجب ہوا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اس میں تکرار نہیں پایا جاتا (رویت بیت حج کے وجوب کا سبب ہے)

فیقال لان الوقت ... یا اعتراض کیا جائے کہ وقت تو نفس وجوب کا سبب ہے اور امر وجوب ادا کا سبب ہے لہذا سبب امر سے کیونکر مستغنی ہو سکتا ہے لہذا امر کی بہر حال ضرورت ہے اور امر بواسطہ وقت تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔ لانہ معقول الخ ہم جواب دیتے ہیں سبب پائے جانے کے وقت امر اللہ کی جانب سے گویا ہے پس گویا عبادتوں میں تکرار امر متجدد کے تکرار سے ہوا ہے

تشریح عبارات

تکرار امر کے منکرین نے احناف پر اعتراض کیا کہ آپ کہتے ہیں امر تکرار کو نہیں چاہتا ورنہ امر میں تکرار کا احتمال بھی نہیں، اگر ایسی بات ہے تو عبادتیں امر سے واجب ہیں۔ جب امر میں تکرار نہیں تو نماز، روزہ، اور زکوٰۃ میں تکرار کیوں ہے احناف نے جواب دیا عبادتوں میں تکرار امر کے تقاضا تکرار یا احتمال تکرار کی وجہ سے نہیں ہے یعنی امر تکرار نہیں چاہتا بلکہ اسباب سے تکرار آتا ہے سبب جب جب پایا جائے گا عبادتیں انجام دینی ہوں گی مثلاً وقت سبب ہے جب وقت پایا جائے گا یعنی مکرر ہوگا تو عبادت بھی مکرر ہوگی مثلاً جتنی بار ظہر کا وقت آئے گا اتنی بار نماز ظہر ادا کرنی ہوگی، ماہ رمضان سبب ہے وہ جب جب آئے گا تب تب روزہ رکھنا واجب ہوگا اور نصاب کے بقدر مال کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے جب جب سال بسال اس مقدار کا آدمی مالک ہوگا تب تب زکوٰۃ واجب ہوگی، سبب کے تکرار کی وجہ ہی سے عبادتوں میں تکرار آتا ہے۔ اسی لئے حج میں تکرار نہیں آیا کیونکہ حج کا سبب اللہ کا گھر کعبہ ہے وہ ایک ہے اس گھر میں تکرار و تعدد نہیں لہذا حج بھی عمر میں ایک بار واجب ہے اس میں بھی تعدد نہیں، بیت اللہ کا حج کیا جاتا ہے یہ دلیل ہے کہ بیت اللہ حج کا سبب ہے منکرین کے بیان پر اعتراض کیا گیا کہ وقت محض واجب ہونے کا سبب ہے مگر کسی چیز کے ادا کرنے کا وجوب ایک الگ مسئلہ ہے کسی چیز کو ادا کرنے کا سبب وقت نہیں بلکہ امر ہے لہذا سبب امر سے بے نیاز نہیں ہو سکتا جب کسی چیز کی ادائیگی کے وجوب کا سبب امر ہی ہے لہذا عبادتوں کی ادائیگی ایک ہی بار کافی ہو جانی چاہئے، کیونکہ آپ کے ہاں امر میں تکرار کا اقتضاء و احتمال مفقود ہے اور امر ہی وجوب ادا کا سبب ہے جس میں تکرار نہیں لہذا عبادتوں میں تکرار کا کیا معنی، احناف نے جواب دیا کہ سبب مثلاً وقت، بقدر نصاب زکوٰۃ مال کی ملکیت پر قدرت وغیرہ کے پائے جانے کی صورت میں امر بھی مکرر ہوتا رہتا ہے، گویا تسلیم کیا جائے گا کہ جب بھی عبادات کا سبب مثلاً وقت اور نصاب زکوٰۃ وغیرہ پر قدرت مکرر ہوگا وہاں ایک مکرر امر آجائے گا یعنی اللہ تعالیٰ ہر سبب کے پائے جانے پر گویا دوبارہ مستقل اور نیا حکم دیتے ہیں اسی حکم کے استقلال تجدد و تکرار کی وجہ سے عبادتیں مکرر ہوتی ہیں معقول بات ہے جب امر یا حکم مکرر ہو جائیں تو عبادتوں میں تکرار تو آئے گا ہی یہ مطلب نہیں کہ عبادتوں میں تکرار ایک ہی امر سے آگیا ہو عبادتوں میں تکرار کی وجہ سے آپ امر میں تکرار و تعدد کا اقتضاء و احتمال پیدا کرنے لگیں۔

وعند الشافعی ... لا احتمل التکرار ... ای تعلق نفسها ... اذا نوی ... [illegible]

بِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ فِي اَصْلٍ كُلِّيٍّ عَلٰى وَجْهٍ يَتَضَمَّنُ الْخِلَافَ فِي الْمَسْاَلَةِ الْمَذْكُوْرَةِ يَعْنِيْ اَنَّ عِنْدَهٗ لَمَّا احْتَمَلَ الْاَمْرُ التَّكْرَارَ صَارَ كَاَنَّ اَمْرَ الشَّارِعِ اَوْ الزَّوْجِ بِتِلْكَ الْمَرْاَةِ فِيْ قَوْلِهٖ طَلِّقِيْ نَفْسَكِ اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا ثِنْتَيْنِ اِذَا نَوَى الزَّوْجُ ذٰلِكَ وَاِنْ لَمْ يَنْوِ اَوْ نَوٰى وَاحِدَةً فَلَهَا اَنْ تُطَلِّقَ نَفْسَهَا وَاحِدَةً

ترجمہ اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے، عورت مالک ہے کہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے جب کہ شوہر نے نیت کی ہو۔ اس عبارت سے امام شافعیؒ اس اختلاف کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو اصل قاعدے پر وارد ہوتا ہے، لیکن اس طریقہ پر وہ اختلاف مسئلہ مذکورہ جزئی کو بھی شامل ہو۔

یعنی انہ عندہ الخ مطلب یہ ہے کہ جب ہر امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے، برابر ہے کہ امر شارع کا ہو یا غیر کا تو طلقی نفسک میں عورت مالک ہوگی کہ وہ اپنے آپ کو دو طلاق دے، جب کہ زوج نے بھی اس کی نیت کی ہو، اور نیت نہیں کی یا ایک طلاق کی نیت کی تو عورت ایک طلاق واقع کرنے کی مختار رہے گی۔

تشریح عبارات شافعیؒ اور ہمارے مابین اختلاف مذکور ہوا کہ امر تکرار و تعدد کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں، ہمارے ہاں امر میں تکرار و تعدد کا احتمال نہیں ہے اس لئے اگر کوئی اپنی بیوی کو کہتا ہے کہ تو خود کو طلاق دے اور وہ دو طلاقیں دیتی تو یہ دو طلاقیں نہ پڑیں کیونکہ دو عدد محض ہیں اور امر تعدد کو محتمل نہیں مگر شافعی کے ہاں امر تکرار کا حامل ہے اس لئے شوہر بیوی سے کہے طلقی نفسک تم طلاق اپنے اوپر جاری کرو اور شوہر نے نیت کی ہے کہ دو طلاقیں جاری کر سکتی ہے پھر وہ دو طلاقیں دیتی ہے تو دونوں طلاقیں شافعیؒ کے ہاں اس لئے پڑ جائیں گی کہ طلاق امر ہے اور امر ان کے ہاں تکرار و تعدد کا احتمال رکھتا ہے اور یہ یعنی دو عدد محض اور تعدد و تکرار ہی ہے لیکن طلقی نفسک کہہ کر شوہر ایک طلاق کی نیت کرتا ہے یا بالکل نیت نہیں کرتا دونوں صورتوں میں عورت صرف ایک طلاق دینے کی مجاز ہوگی۔

ثُمَّ اَوْرَدَ الْمُصَنِّفُ بِتَقْرِيْبِ بَيَانِ الْاَمْرِ بَيَانَ اسْمِ الْفَاعِلِ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِيْ عَدَمِ احْتِمَالِ التَّكْرَارِ فَقَالَ وَكَذَا اسْمُ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَقَوْلُهٗ يَدُلُّ بَيَانٌ لِوَجْهِ التَّشْبِيْهِ وَلَا يَحْتَمِلُ عَطْفٌ عَلَيْهِ وَفِيْ بَعْضِ النُّسَخِ لَا يَحْتَمِلُ بِدُوْنِ الْوَاوِ فَيَكُوْنُ هُوَ بَيَانَ وَجْهِ التَّشْبِيْهِ وَقَوْلُهٗ يَدُلُّ وَقَعَ حَالًا اَيْ كَذَا اسْمُ الْفَاعِلِ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ حَالَ كَوْنِهٖ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً فَهُوَ احْتِرَازٌ عَنِ اسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِيْ يَدُلُّ بِتَمَامِهٖ

فاعل ہے اس کا مصدر طلاق ہے، طالق اسم فاعل مصدر پر دلالت تو کرتا ہے مگر شرعی اعتبار سے دلالت کرتا
ہے لغوی اعتبار سے مصدر پر اس کی دلالت نہیں ہوتی اس لئے کہ طالق لغوی اعتبار سے ایسے مصدر پر دلالت
کریگا جو عورت کی صفت ہے، لغوی لحاظ سے طالق اس مصدر پر دلالت نہیں کرے گا جو تطلیق کے معنی میں ہے
اور مرد کا کام تطلیق ہے نہ کہ طلاق، کیونکہ طلاق ایسا لازمی وصف ہے جو عورت کے ساتھ لزوم رکھتا ہے لیکن
طالق تطلیق پر اقتضاءً دلالت کرتا ہے اور طالق کی تطلیق پر اقتضائی دلالت شرعی لحاظ سے ثابت ہے،
تاکہ انت طالق کلام کو درست قرار دیا جاسکے کیونکہ شرعی اقتضاء کی روشنی میں تطلیق مصدر ماننے ہی کی
صورت میں یہ کہا جاسکے گا کہ شوہر کا انت طالق کہہ کر عورت کو طلاق سے متصف کرنا درست ہے، لہذا
واضح ہوگیا کہ انت طالق میں لغت کے لحاظ سے ثابت ہونے والا طلاق عورت کی صفت ہے، نہ طلاق
سے تطلیق لغوی لحاظ سے ثابت نہیں جو مرد کا وصف ہے اور یہ ضروری ہے، اس کے بغیر انت طالق صحیح
نہیں ہوسکتا مگر طالق اسم فاعل کی تطلیق پر دلالت شرعی اقتضاء سے ہے، اس لئے طالق جیسے اسم
فاعل کے لئے یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس میں تکرر و تعدد نہیں پائے جائیں گے، بہرحال جو اسم فاعل
لغوی لحاظ سے اپنے مصدر پر دلالت کریگا اس میں سرقہ کی طرح تکرر و تعدد نہیں ہوں گے اور جو اسم
فاعل لغوی کے بجائے اقتضائی و شرعی لحاظ سے مصدر پر دلالت کریں گے ان میں تعدد و تکرار کی
کی نفی مفید نہیں ہوتی

حَتّٰى لَا يُرَادُ بِآيَةِ السَّرِقَةِ اِلَّا سَرِقَةٌ وَّاحِدَةٌ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ اِلَّا يَدٌ وَّاحِدَةٌ
تَفْرِيْعٌ عَلٰى عَدَمِ احْتِمَالِ اِسْمِ الْفَاعِلِ التَّكْرَارَ وَالرَّدُّ عَلَى الشَّافِعِيِّ فِيْمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَيَانُهُ اَنَّ
الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ اِنَّ السَّارِقَ تُقْطَعُ يَدُهُ الْيُمْنٰى اَوَّلًا ثُمَّ رِجْلُهُ الْيُسْرٰى ثَانِيًا ثُمَّ يَدُهُ الْيُسْرٰى
ثَالِثًا ثُمَّ رِجْلُهُ الْيُمْنٰى رَابِعًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ سَرَقَ فَاقْطَعُوْهُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ
فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ فَاِنْ عَادَ فَاقْطَعُوْهُ وَعِنْدَنَا لَا تُقْطَعُ الْيَدُ الْيُسْرٰى فِي الثَّالِثَةِ بَلْ يُخَلَّدُ
فِي السِّجْنِ حَتّٰى يَتُوْبَ لِاَنَّ السَّارِقَ اِسْمُ فَاعِلٍ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَالْمَصْدَرُ لَا يُرَادُ بِهِ
اِلَّا الْوَاحِدُ اَوِ الْكُلُّ وَكُلُّ السَّرِقَاتِ لَا يُعْلَمُ اِلَّا فِيْ اٰخِرِ الْعُمُرِ فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بِيَقِيْنٍ
وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ اِلَّا يَدٌ وَّاحِدَةٌ وَاَيْضًا فَاقْطَعُوْا دَالٌّ عَلَى الْقَطْعِ وَهُوَ اَيْضًا
لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَلَا تَثْبُتُ الْيَدُ الْيُسْرٰى مِنَ الْاٰيَةِ لَا يُقَالُ يَنْبَغِيْ اَنْ لَا تُقْطَعَ
الرِّجْلُ الْيُسْرٰى فِي الْمَرَّةِ الثَّانِيَةِ اَيْضًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ الرِّجْلَ غَيْرُ مُتَعَرَّضَةٍ بِهَا فِي الْاٰيَةِ

وتعین الیمنی مرادًا منه لا یجوز ان تثبت الیسری بخبر الواحد لانه لا یجوز الزیادة به علی الکتاب لانه لم یبق المحل المعین الذی تعین بالاجماع بخلاف الجلد بانه لما لم یرد غیر المحصن یجلد لان البدن صالح للجلد دائمًا۔

ترجمہ یہاں تک کہ سرقہ والی آیت سے ایک ہی مرتبہ مراد ہوگا ایک مرتبہ چوری کرنے سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا، اسم فاعل کے تکرار کا احتمال نہ رکھنے کی یہ مثال تفریع ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب پر الزام ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چور کا پہلے داہنا ہاتھ کاٹا جائیگا پھر دوسری مرتبہ چوری کرنے میں بایاں پیر اور تیسری مرتبہ چوری کرنے میں بایاں ہاتھ، پھر چوتھی مرتبہ چوری کرنے پر بایاں پیر کاٹ دیا جائے گا کیونکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو چوری کرے تو کاٹ دو پس اگر دوبارہ چوری کرے تو پھر کاٹ دو اور اگر پھر چوری کرے تو کاٹ دو اور اگر اعادہ کرے تو پھر کاٹ دو، اور ہمارے نزدیک تیسری مرتبہ چوری کرنے کے جرم میں اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا بلکہ اس کو قید کر دیا جائیگا یہاں تک کہ وہ توبہ کرلے۔

لان السارق اسم الفاعل الخ اس لئے کہ لفظ السارق اسم فاعل ہے لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر سے ایک ہی مراد لیا جاتا ہے، یا کل مراد لیا جاتا ہے اور کل سرقات یعنی تمام چوریاں عمر آخر تک میں معلوم ہوں گی لہذا واحد بالیقین مراد ہو گیا، اور یک فعل سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جائیگا اور نیز صیغہ فاقطعوا کا قطع پر دلالت کرتا ہے اور وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا لہذا بایاں ہاتھ کا قطع آیت سے ثابت نہیں ہوتا۔

ولا یقال فینبغی ان لا تقطع الرجل الیسری الخ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس طرح مناسب ہے کہ بایاں پیر بھی دوسری مرتبہ کی چوری میں قطع نہ کیا جائے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ رجل "پیر" کا کوئی ذکر آیت میں نہیں ہے لہذا دوسری نص سے ثابت کرنے میں کوئی حرج نہیں اور "ید" کا چونکہ آیت میں ذکر موجود ہے تو داہنا ہاتھ اس سے مراد لینا متعین ہوگیا، تو بایاں کا ثبوت خبر واحد سے جائز نہیں ہے، خبر واحد سے زیادتی علی الکتاب جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ متعین محل جس کی تعیین اجماع سے ہوئی ہے اب محل باقی نہیں رہا، بخلاف جلد یعنی اسّی کوڑوں کی سزا کے کہ جب کبھی بھی غیر محصن زنا کا ارتکاب کرے گا تو اس کو اسی کوڑے مارے جائیں گے کیونکہ بدن ہمیشہ اس کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تشریح عبارات یہاں سے فرعی مسئلے کا آغاز کر رہے ہیں، فرعی مسئلہ اس بات پر ہے کہ لغوی لحاظ سے مصدر پر دلالت کرنے والا اسم فاعل مرکبات تعدد کا احتمال نہیں رکھتا، قرآن کریم میں ہے۔ السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما چور اور چورنی کے ہاتھ کاٹ دو

یہاں والسارق اسم فاعل اپنے مصدر سرقہ پر دلالت کرتا ہے یعنی سارق سرقہ یعنی چوری پر دلالت کرتا ہے اور سرقہ مصدر ہے یہ دلالت لغۃً ہے ایک چوری مراد لی جائے گی، کل سرقہ اور تمام چوریاں مراد نہیں ہوں گی کیونکہ چور تمام چوریاں کب تک کرے گا یہ اسی وقت معلوم ہوگا جب اس کی زندگی کے آخری اوقات آجائیں گے، لہذا کل سرقہ مراد نہیں ہوگا بلکہ سارق سے ایک ہی مرتبہ کا سرقہ مراد لیا جائیگا اس لئے ایک مرتبہ چوری کرنے کے نتیجے میں ایک ہی ہاتھ کاٹا جائے گا، نیز قطع محل خاص ہونے کی وجہ سے تعدد و تکرار کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اس مسئلے میں شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کہتے ہیں چور ایک مرتبہ چوری کرے گا تو اس کا دایاں ہاتھ، اور دوسری مرتبہ چوری کرے گا تو بایاں پیر، تیسری مرتبہ چوری کرے گا تو بایاں ہاتھ اور چوتھی مرتبہ چوری کرے گا تو دایاں پیر کاٹا جائے گا، شافعیؒ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چور جب چوری کرے تو اسے کاٹ دو پھر کرے تو اسے کاٹ دو پھر کرے تو اسے کاٹ دو، پھر کرے تو اسے کاٹ دو، اسی لئے حضرت علیؓ نے اپنا یہ قول ظاہر کیا لیکن ہمارا مذہب وہی ہے جو پہلے بیان کیا گیا۔ البتہ ہمارے یہاں دوبارہ چوری کرنے پر بایاں پیر کاٹا جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دوسری نص یعنی اجماع سے ثابت ہے، آیت میں بایاں پیر کاٹنے سے تعرض نہیں کیا گیا، کیونکہ آیت میں پیر سے کوئی تعرض ہی نہیں کیا گیا، البتہ آیت میں ہاتھ کاٹنے سے تعرض کیا گیا، اور ہاتھ میں دایاں ہاتھ کاٹنے کے لئے مراد لیا گیا اور متعین کیا گیا، اس کے بعد شافعیؒ کے لئے جائز نہیں کہ خبر واحد سے بایاں ہاتھ کاٹنا ثابت کیا جائے کیونکہ شافعی کی حدیث پیش کردہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر اضافہ جائز نہیں ہے، عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ دایاں ہاتھ جو اجماع کے ذریعہ قطع کے لئے متعین ہو چکا تھا پہلی چوری کے بعد کاٹ دیئے جانے کے نتیجے میں وہ محل باقی ہی نہ رہا۔ بخلاف سے ایک اشکال کا جواب دیا جا رہا ہے، اشکال یہ ہے کہ آیت کریمہ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ، زانی زانیہ دونوں کو سو کوڑے لگاؤ۔ الزانی اسم فاعل ہے لہذا السارق کی طرح الزانی بھی لغۃً ایک ہی زنا پر دلالت کریگا۔ لہذا اس سے ایک زنا مراد ہونی چاہئے اس لئے زنا کرنے میں ایک ہی مرتبہ کوڑا لگنا چاہئے، حالانکہ ایسا نہیں ہے کہ غیر شادی شدہ ایک مرتبہ زنا کرے تو اسے کوڑے لگائے جائیں گے اس کے بعد دوبارہ زنا کرے تو پھر کوڑے لگائے جائیں گے اسی طرح جتنی مرتبہ زنا کریگا اتنی ہی بار اسے کوڑے لگائے جائیں گے، حالانکہ الزانی اسم فاعل کی زنا مصدر پر دلالت کرنے کی وجہ سے ایک زنا کے بعد کوڑے لگنے پر دوبارہ زنا کے نتیجے میں کوڑے نہیں لگنے چاہئیں، اس کا جواب یہ ہے کہ کوڑے کا محل و مقام زانی کا جسم ہے اور زانی کا جسم ہر ہر زنا کے بعد صلاحیت رکھتا ہے کہ کوڑوں سے اس کی تواضع کی جائے، اور اسے ہر بار کوڑے لگیں گے۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْوُجُوبِ فَقَالَ وَحُكْمُ الْأَمْرِ

نوعان أداء وهو تسليم عين الواجب بالأمر يعني ما ثبت بالأمر وهو الوجوب نوعان وجوب أداء ووجوب قضاء فالأداء هو تسليم عين ما وجب بالأمر يعني إخراجه من العدم إلى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم وإلا فالأفعال أعراض لا يتصور تسليمها وذكر في أصول فخر الإسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالأمر فاعترض عليه بأن نفس الوجوب لا يكون بالأمر بل بالوقت أجيب بأن قوله بالأمر متعلق بالتسليم لا بالواجب ولهذا بدل المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم أن نفس الواجب أو عينه كناية عن أدائه في الوقت فلا حاجة إلى زيادة قوله في وقته كما زاده البعض وكذا إلى قوله إلى مستحقه لأن قوله بالأمر يدل على أن الآمر هو المستحق۔

ترجمہ اور جب مصنفؒ تکرار اور عدم تکرار کی بحث سے فارغ ہوگئے تو وجوب کی تقسیم شروع کر رہے ہیں۔

وحکم الامر نوعان: اور امر کا حکم دو قسموں پر مشتمل ہے ادا، قضاء، ادا، واجب بالامر کو بعینہ سپرد کرنا، یعنی جو چیز امر سے ثابت ہوتی ہے اور وہ وجوب ہے، اور وجوب کی دو قسمیں ہیں وجوب ادا اور وجوب قضا پس ادا امر سے جو چیز واجب ہوئی بعینہ اس کو سپرد کرنا یعنی اس کو عدم سے وجود میں لانا اس کے متعین وقت میں تسلیم کے یہی معنی ہیں، ورنہ تمام افعال اعراض ہیں ان کا تسلیم کرنا ممکن نہیں ہے اور امام فخر الاسلام اور دیگر علماء کی کتابوں میں ادا کے معنی بنفسہ واجب بالامر کو سپرد کرنا مذکور ہے۔

فاعترض علیہ الخ پس اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ نفس وجوب امر سے نہیں ہوتا بلکہ وقت سے ہوتا ہے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس کا قول تعریف میں بالامر جار مجرور تسلیم کے متعلق ہے واجب کے متعلق نہیں ہے اسی وجہ سے مصنف نے نفس واجب کو بدل کر عین واجب ذکر کیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ نفس واجب یا عین واجب مامور بہ کو وقت میں بجالانے سے کنایہ کیا گیا ہے لہٰذا فی وقتہ کہنے کی ضرورت نہیں جیسا کہ بعض دوسرے لوگوں نے زیادہ کیا ہے اسی طرح الی مستحقہ کی قید کی بھی ضرورت نہیں تھی کیونکہ بالامر کا لفظ دلالت کرتا ہے کہ بیشک آمر ہی مستحق ہے۔

تشریح عبارات ماتن نے بتایا امر کے حکم یعنی وجوب کی دو قسمیں ہیں ۱۔ وجوب ادا ۲۔ وجوب قضاء اور واجب شدہ کو جوں کا توں سپرد کر دینا یعنی واجب شدہ کو مقررہ وقت میں عدم سے وجود میں لانا تسلیم کا یہی معنی ہے، تسلیم کا معنی اس لئے بالا معنی لیا گیا

جیسا کہ نفل نماز کی وقت قضا کی جاتی ہے جب ایک بار شروع کر دینے سے لازم ہو گئی ہو اور اس صورت میں نفل کے بجائے واجب ہو جاتی ہے۔ لیکن واجب ہونے کے باوجود ادا کی جاتی ہے تو ادا کی تعریف میں مناسب ہے کہ عین واجب سے ثابت بڑھا جائے تاکہ تعریف نفل کو بھی عام اور شامل ہو جائے ایسا ہی کہا گیا ہے۔ اور اس میں بحث ہی اور وجوہ بھی ہیں

تشریح عبارت | یہاں سے مصنف دوسرے حکم قضا کا بیان ہوا۔ قضا واجب شدہ کے مثل کا سپرد کرنا ہے یعنی کوئی چیز اولاً واجب تھی اسے ادا نہ کر سکا وقت پر ادا نہ کر کے دوسرے وقت میں ادا کرنا قضا کہلاتا ہے۔

وَيُسْتَعْمَلُ اَحَدُهُمَا مَكَانَ الْاٰخَرِ مَجَازًا حَتّٰى يَجُوْزَ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَبِالْعَكْسِ اَيْ اُسْتُعْمِلَ كُلٌّ مِنَ الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ مَكَانَ الْاٰخَرِ بِطَرِيْقِ الْمَجَازِ حَتّٰى يَجُوْزَ الْاَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اَقْضِيَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَيَجُوْزُ الْقَضَاءُ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بِاَنْ يَّقُوْلَ نَوَيْتُ اَنْ اُؤَدِّيَ ظُهْرَ الْاَمْسِ وَاسْتِعْمَالُ الْقَضَاءِ فِي الْاَدَاءِ كَثِيْرٌ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ اَيْ اِذَا اُدِّيَتْ صَلٰوةُ الْجُمُعَةِ لِاَنَّ الْجُمُعَةَ لَا تُقْضٰى وَلِهٰذَا ذَهَبَ فَخْرُ الْاِسْلَامِ اِلٰى اَنَّ الْقَضَاءَ عَامٌّ يُسْتَعْمَلُ فِي الْاَدَاءِ وَالْقَضَاءِ جَمِيْعًا لِاَنَّهٗ عِبَارَةٌ عَنْ فَرَاغِ الذِّمَّةِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِهِمَا وَكَانَ فِيْ مَعْنَى الْحَقِيْقَةِ بِخِلَافِ الْاَدَاءِ فَاِنَّهٗ يُنْبِئُ عَنْ شِدَّةِ الرِّعَايَةِ وَهُوَ لَيْسَ اِلَّا فِي الْاَدَاءِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ ؎ اَلذِّئْبُ يَاْدُوْ لِلْغَزَالِ يَاْكُلُهٗ اَيْ يَخْتِلُهٗ وَيَغْلِبُ عَلَيْهِ وَاَمَّا اِذَا صَامَ شَعْبَانَ بِظَنِّ اَنَّهٗ مِنْ رَمَضَانَ فَلَا يَجُوْزُ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ قَبْلَ السَّبَبِ وَاِنْ صَامَ شَوَّالَ بِظَنِّ اَنَّهٗ مِنْ رَمَضَانَ يَجُوْزُ لِاَنَّهٗ قَضَاءٌ بِنِيَّةِ الْاَدَاءِ بَلْ لِاَنَّهٗ اَدَاءٌ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَاِنَّمَا الْخَطَاءُ فِيْ ظَنِّهٖ وَهُوَ مَعْفُوٌّ ثُمَّ اِنَّهُمْ اخْتَلَفُوْا فِيْمَا بَيْنَهُمْ اَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِيْ كَانَ سَبَبًا لِلْاَدَاءِ اَمْ لَابُدَّ لَهٗ مِنْ سَبَبٍ عَلٰى حِدَةٍ فَبَيَّنَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ **وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِهِ الْاَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ** اَيْ الْقَضَاءُ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِيْ يَجِبُ بِهٖ عِنْدَ الْمُحَقِّقِيْنَ مِنْ عَامَّةِ الْحَنَفِيَّةِ خِلَافًا لِلْعِرَاقِيِّيْنَ مِنْ مَشَائِخِنَا وَاَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَاِنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ لَابُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيْدٍ سِوٰى سَبَبِ الْاَدَاءِ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا السَّبَبِ النَّصُّ الْمُوْجِبُ لِلْاَدَاءِ لَا السَّبَبُ الْمَعْرُوْفُ اَعْنِي الْوَقْتَ وَحَاصِلُ الْخِلَافِ يَرْجِعُ اِلٰى اَنَّ عِنْدَنَا النَّصُّ الْمُوْجِبُ لِلْاَدَاءِ وَهُوَ قَوْلُهٗ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَقَوْلُهٗ كُتِبَ

عليكم الصيام فدل ان تعيينه على وجوب القضاء لا الحاجة الى نص جديد يوجب القضاء وهو قوله
عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن
كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر بل اعاده للتنبيه على ان الاداء باق
في ذمتكم بالنص السابق لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في ذمته للقدرة على مثل
من عنده وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز عنه امر معقول في نفسه فعديناه
حكم القضاء الى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي
لا بد للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عنده لا بد
ان يكون بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وفي المنذور
النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت الذي يقوم مقام نص القضاء فلا تظهر
ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات وعنده لا و
قيل الفوت ايضا يقوم مقام النص كالتفويت فلا تظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا
يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت وقضاء
الحضر في السفر اربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتان وقضاء الجهر في النهار جهرا
وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة
وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سوال مشهور
لهم علينا وهو انه اذا نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض
منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر بل يقضيه في ضمن صوم مقصود
وهو صوم النفل فلو كان القضاء واجبا بالسبب الذي وجب الاداء وهو قوله تعالى
وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في
الرمضان الاول كما هو مذهب زفر او يسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم
الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف فعلم ان سبب القضاء التفويت او الفوت
مطلقا عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود . فاجاب المصنف
عنه بقوله .

ترجمہ:- ویستعمل (یعنی) احدھما مکان الآخر مجازاً ادا ہو اور قضا میں سے ہر ایک کو دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال کر دیا جاتا ہے، حتیٰ کہ قضا کی نیت کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور اسی طرح اسکے برعکس بھی یعنی ادا اور قضا میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال کر لی جاتی ہے یہاں تک کہ قضا کی نیت کرنے سے ادا جائز ہو جاتی ہے مثلاً کوئی شخص ظہر کے وقت کہتا ہے نویت ان اقضی الظہر میں نے نیت کی کہ آج کے ظہر کی قضا کروں تو جائز ہے) اسی طرح قضا نماز ادا کی نیت سے جائز ہو جاتی ہے مثلاً ایک شخص یوں کہتا ہے نویت ان اودی ظہر الامس کل گذشتہ کی ظہر کی نماز ادا کرنے کی میں نے نیت کی (کل گذشتہ کی نماز قضا ہے اس کو ادا کے لفظ سے ادا کیا) اور لفظ قضا کا استعمال ادا کے معنی میں کثیر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے قول فاذا قضیتم الصلوٰۃ میں مطلب یہ ہے کہ جب جمعہ کی نماز ادا کر لی جائے (قضا سے ادا مراد لی گئی ہے) اس لئے کہ جمعہ کی نماز کی قضا نہیں ہے اسی لئے امام فخر الاسلام کا مذہب ہے کہ لفظ قضا عام ہے قضا اور ادا دونوں معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اس لئے کہ قضا ذمہ سے فارغ ہونے کا نام ہے اور وہ اس سے حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ قضا کے معنی حقیقی ہوں گے اس کے برخلاف ادا، اس لئے کہ یہ رعایت شدت کی خبر دیتی ہے اور ادا میں شدت کی رعایت صرف واجب میں پائی جاتی ہے جیسے کہ شاعر کا قول ہے۔

الذئب یادرو للغزال یا کلہ بھیڑیا ہرن کو مغلوب کرتا ہے اور اس کو کھا جاتا ہے یعنی اوّلاً ہرن کو زیر کرتا اور مغلوب کرتا ہے پھر بھیڑیا اسے کھا لیتا ہے۔ بہر حال اگر کسی نے ماہ شعبان میں روزہ رکھا گمان یہ کیا کہ یہ رمضان ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سبب کے پائے جانے سے پہلے ادا کی ہے اور اگر شوال میں روزہ رکھ لیا اور گمان یہ کیا کہ ابھی رمضان ہے تو جائز ہے اس لئے نہیں کہ یہ قضا ہے جو ادا کی نیت سے ادا ہو رہی ہے بلکہ یہ ادا ہے جو قضا کی نیت سے ادا کی گئی ہے، غلطی اسکے گمان میں واقع ہوئی ہے اور وہ معاف ہے۔

ثم انھم اختلفوا فیما بینھم الخ پھر علماء اصول اس میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں کہ آیا قضا کو سبب وہی ہے جو ادا کا سبب تھا یا قضا کے لئے دوسرا سبب ضروری ہے اس کو مصنفؒ اپنے اس قول سے بیان کرتے ہیں والقضاء یجب بما یجب بہ الاداء عند المحققین الخ علمائے محققین کے نزدیک قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے، بعض علماء کا اس میں اختلاف ہے یعنی احناف کے محقق علماء کے نزدیک قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے، ہمارے مشائخ میں علمائے عراق کا اس میں اختلاف ہے نیز امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کا بھی، یہ سب لوگ کہتے ہیں کہ سبب ادا کے علاوہ مستقل طور سے قضا کے لئے جدید سبب کا ہونا ضروری ہے اور سبب سے مراد وہ نص ہے جو ادا کو واجب کرتی ہے سبب معروف یعنی وقت نہیں ہے۔

اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ادا کو واجب کرنے والی نص یا ایھا الذین آمنوا اقیموا الصلوٰۃ اور کتب

کی وجہ سے جو اعتکاف کرنے سے مانع تھی تو ایسا شخص دوسرے رمضان میں اس اعتکاف کی قضا نہ کرے بلکہ اس
کی قضا مستقل روزہ رکھ کر کرے یعنی صوم نفل رکھ کر اعتکاف پورا کرے، اور اگر قضا کا وجوب اس نص سے
ہوتا جس سے ادا کا وجوب ہوا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ولیوفوا نذورہم (چاہئے کہ وہ اپنی نذریں پوری کریں)
ہے تو البتہ واجب تھا کہ قضا اس اعتکاف کی دوسرے رمضان میں صحیح ہو جاتی، جب اعتکاف منذور مذکور
کی ادا رمضان اول میں درست تھی جیسا کہ امام زفرؒ کا مذہب بھی ہے یا پھر اس اعتکاف کی قضا سرے
سے ساقط ہو جائے اس لئے کہ گذرے ہوئے صوم کی واپسی محال ہے اور نفلی روزہ اس کے لئے شرط بھی تھا
یہ امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔

فعلم ان سبب القضاء : پس معلوم ہوا کہ قضا کا سبب تفویت ہے اور تفویت وقت سے مطلق
ہے کوئی خاص وقت اس کے لئے متعین نہیں ہے، پس اس کو کامل کی طرف پھیر دیا جائے گا اور صوم مقصود رکھنا
چاہئے کہ اعتکاف ادا کرنے کے لئے نفلی روزہ رکھے اور اعتکاف ادا کرے

فلما اجاب المصنف عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب
القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر يعني في صورة
نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء
بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف الى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء
وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر
بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود لاجل مجرد نذر
الاعتكاف ولكن شرف الرمضان الحاضر على غيره لكون العبادة في رمضان افضل من
العبادة في غيره فانتقلنا من الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض
ولما فات شرف رمضان عاد الصوم الى كماله وهو الصوم المقصود الاصلي اعني صوم النفل
فكانه صدر حكمه من الله تعالى ان صوموا النفل واعتكفوا فيه والخيرة الى الرمضان الثاني
موهوم لانه وقت مديد يستوي فيه الحيوة والممات ثم اذا لم يصم صوما مقصودا
وجاء الرمضان الثاني لم ينتقل حكم الله تعالى الى هذا الرمضان الثاني واما اذا قال
فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم ثم يجوز الاعتكاف
في قضاء رمضان البتة۔

ترجمہ فاجاب المصنف عنہ بقولہ وشماندز الخ مصنف نے اس اعتراض کا جواب اپنی عبارت میں یہ دیا ہے کہ اور نذر اس صورت میں جب کہ کسی شخص نے رمضان کے مہینے میں اعتکاف کی نذر مانی چنانچہ اس نے روزہ رکھا مگر اعتکاف نہ کر سکا تو اس صورت میں اس اعتکاف کی قضا صوم مقصود کے ساتھ واجب ہے کیونکہ اعتکاف کی شرط کمال کی طرف لوٹ آئی ہے اس وجہ سے کہ قضا کسی اور سبب سے واجب ہوئی ہو یعنی اس صورت میں ایک شخص نے نذر کی کہ اس متعین رمضان میں اعتکاف کرے گا چنانچہ اس نے روزہ رکھ لیا اور کسی ایسے مرض کی وجہ سے جو اعتکاف سے مانع ہے اعتکاف نہیں کر سکا اس صورت میں اعتکاف کی قضا صوم مقصود کے ساتھ واجب ہے اور وہ نفل ہے اعتکاف کی شرط کے کمال کی طرف لوٹنے کی وجہ سے وہ صوم نفل ہے اس لئے نہیں کہ قضا دوسرے سبب سے واجب ہوتی ہے جیسا کہ اے شوافع تم نے گمان کیا۔

وتقریرہ ان الاعتکاف الخ مسئلہ یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزہ کے صحیح نہیں، پس جب اس نے اعتکاف کی نذر مانی تو گویا صوم کی بھی نذر مانی، پس مذکورہ بالا صورت میں مناسب تھا کہ ابتداءً صوم مقصود واجب ہوجاتا صرف اعتکاف ہی کی نذر ماننے سے، لیکن موجودہ رمضان شریف کی کرامت اور شرافت اس کے معارض ہوئی کیونکہ رمضان میں عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل ہے اس لئے ہم صوم مقصود اصلی سے منتقل ہوئے اور صوم رمضان اس عارضی شرافت کی وجہ سے منتقل ہو گئے۔ لیکن جب رمضان کی شرافت فوت ہو گئی تو صوم اپنے کمال کی طرف لوٹ آیا اور صوم مقصود اصلی یعنی صوم نفل ہے پس گویا شروع کی طرف سے حکم صادر ہوا کہ نفل روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔

ولعلہ الی رمضان الثانی موھوم الخ اور رمضان ثانی تک زندگی موہوم ہے کیونکہ وقت لمبا ہے زندگی و موت اس میں برابر ہیں۔

ثم اذا لم یصم الخ پھر جب اس نے صوم مقصود نہیں رکھا اور رمضان ثانی آگیا تو اس رمضان ثانی کی طرف نذر کا حکم منتقل نہیں ہوگا۔

وانما قال فصام الخ اور متن میں مصنف نے فصام ولم یعتکف اس لئے کہا کیونکہ جب اس نے کسی ایسے مرض کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا جو صوم سے مانع تھا تو اس صورت میں اعتکاف کرنا رمضان کی قضاء میں جائز ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ إِلَى أَنْوَاعِهِمَا فَقَالَ وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَمَا هُوَ شَبِيهٌ بِالْقَضَاءِ وَفِي هٰذَا التَّقْسِيمِ مُسَامَحَةٌ لِأَنَّ الْأَقْسَامَ لَا تَتَقَابَلُ فِيمَا بَيْنَهَا وَيَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ مَحْضٌ وَهُوَ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَأَدَاءٌ هُوَ شَبِيهٌ

صدقة ولنا هدية يعني اذا اخذته من المالك كان صدقة عليك واذا اعطيته ايانا تصير هدية لنا فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدلا في العين وعلى هذا يخرج كثير من المسائل

ترجمہ:۔ وسادہ مشغولا بالجنایۃ الخ اور مغصوب کو جرم و جنایت کے ساتھ مرتکب ہونے کی حالت میں واپس کرنا اداء قاصر کی نظیر ہے یعنی مغصوب کو ایسی حالت میں واپس کرنا کہ وہ جنایت یا قرض کا مرتکب ہو۔

صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی ایسا غلام غصب کر لیا جو قرض اور جنایت سے بالکل بری تھا اس کے بعد غاصب کے قبضہ میں آنے کے بعد اس پر قرض ہو گیا یا جنایت لاحق ہو گئی، اداء قاصر کی دوسری مثال یہ ہے کہ مبیع کو مشتری کے پاس اس حالت میں سپرد کرنا کہ مبیع جنایت یا کسی مرض کے ساتھ مشغول ہو چکی ہو تو ان مذکورہ صورتوں میں اگر مغصوب یا مبیع مشتری اور مالک کے ہاتھ میں اسی آفت سے ہلاک ہو گئی تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہے کیونکہ یہ اداء ہے اور اگر مالک نے اس مبیع یا مغصوب کو اس جنایت کے سپرد کر دیا یا قرض کے بدلے وہ مبیع یا مغصوب فروخت کر دیا تو اس صورت میں مالک غاصب سے قیمت لے گا۔ اور مشتری بائع سے قیمت لیگا

وامہارہ بعد غیرہ:۔ اور دوسرے کے غلام کو مہر قرار دینا اور اس کو خرید کر حوالہ کر دینا اداء شبیہ بالقضاء کی نظیر ہے یعنی ایک شخص نے اپنے نکاح میں غیر کے غلام کو مہر مقرر کیا پھر خرید کر اس غلام کو بیوی کے حوالہ کر دیا تو یہ اس حیثیت سے اداء ہے کہ اس نے بعینہ وہ غلام حوالے کیا جس پر عقد کیا تھا۔ اور شبیہ بالقضاء اس حیثیت سے ہے کہ ملک کے تبدیل ہونے سے حکما عین تبدیل ہو جایا کرتی ہے پس جب غلام مالک کا مملوک تھا تو وہ ایک شخص تھا۔ پھر جب اسکو شوہر نے خرید لیا تو دوسرا شخص ہو گیا اور جب مہر کے طور پر عورت کے حوالے کیا تو یہ تیسرا شخص ہو گیا۔

والحجۃ فی ھذا الباب الخ:۔ اس مسئلے میں دلیل یہ ہے کہ ایک روز آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بریرہ رضی اللہ تعالی عنہا کے گھر تشریف لے گئے تو حضرت بریرہ نے کھجور پیش کئے، وہ گوشت کی ہانڈی پک رہی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ہمارے لئے گوشت کا کوئی حصہ نہ دو گی، حضرت بریرہ نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ یہ گوشت میرے پاس صدقہ کے طور پر آیا ہے۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اس کو مالک سے لیا تھا تو یہ تمہارے لئے صدقہ تھا اور جب تم اسے ہم کو دے دو گی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائے گا پس معلوم ہوا کہ ملک کی تبدیلی عین میں تبدیلی پیدا کر دیتی ہے اس اصول پر بہت سے مسائل مستنبط کئے گئے ہیں۔

حتى يجبر على القبول تفريع على كونه اداءً اي يجبر المرأة على قبول ذلك العبد الممهور

بعد التسلیم وھو من علامۃ کونہ اداء وھذا على تقدير ما اذا باع عبدا او استحق العبد ثم اشتراہ
البائع من المستحق حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع
كان موقوفا على اجازة المالك فاذا لم يجزه بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ
باستحقاق المهر ولا بهلاكه ويتقرر اعتاقه فيه دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها
بالقضاء حتى ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة لان المرأة لا تملكه الا
اذا سلم اليها فصل التسليم هو ملاك الامر كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت ذات
العبد موجودة في كلا الحالتين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء
ولم يجعل قضاء شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع
الاداء شرع في تقسيم القضاء فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول
وما هو في معنى الاداء وفي هذا التقسيم ايضا مسامحة فكانه قيل والقضاء انواع قضاء
محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى الاداء ويعني بالقضاء المحض
ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو في معنى الاداء ان تكون على خلافه
والمراد بالمثل المعقول ان تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول
ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن درك كيفيته الا ان العقل سلامته
وهذا القضاء لابد فيه من سبب جديد بالاتفاق وانما الخلاف في القضاء بمثل معقول

ترجمہ: حتی تجبر علی القبول : حتی کہ عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔ یہ حکم اس چیز پر تفریع ہے کہ غلام کو تسلیم اداء ہے۔ یعنی اداء کی صورت میں عورت کو اس غلام کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا (یعنی جس کو مہر مقرر کیا گیا) تسلیم کے بعد یعنی شوہر اگر اس مہر میں مقرر کردہ غلام کو عورت کے حوالہ کریں تو عورت کو اسے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ تسلیم کے اداء ہونے کی علامت ہے۔ یہ حکم کا یہ حال اس صورت کے علاوہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی غلام فروخت کیا اور غلام مستحق ہو گیا (یعنی اس میں کسی کا حق نکل آیا) پھر اس کو بائع نے مستحق سے خرید لیا تو اس صورت میں وہ شخص مشتری کی طرف سپرد کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ استحقاق کی وجہ سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف تھی پس جب بیع جائز نہیں ہوئی تو باطل ہو کر فسخ ہو گئی بخلاف نکاح کے اس لئے نکاح مہر کے استحقاق سے فسخ نہیں ہوگا اور مہر کے معدوم ہونے سے فسخ ہوتا۔

بِهٖ فِيْهِ وَعِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ لَا تُقْضٰى هٰذِهِ التَّكْبِيْرَاتُ فِي الرُّكُوْعِ لِاَنَّهٗ قَدْ فَاتَ مَحَلُّهَا كَمَا لَا تُقْضَى الْقِرَاءَةُ وَالْقُنُوْتُ فِيْهِ۔

ترجمہ وقضاء تکبیرات العید فی الرکوع تو اور نماز عید کی تکبیروں کا رکوع میں قضا کرنا یہ قضاء شبیہ بالاداء کی مثال ہے۔ یعنی جو شخص عید کی نماز میں رکوع کی حالت میں امام کو پائے اور تکبیرات واجبہ اس سے فوت ہو جائے تو ہمارے نزدیک رکوع میں تکبیر کہے مگر ہاتھ نہ اٹھائے اس لئے کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات واجب ہے لہذا لیکن حتی الامکان دونوں کے حال کی رعایت کی جائے گی۔

وإما رفع اليد في التكبيرات ۔ عید کی تکبیروں میں ہاتھوں کا اٹھانا اور ان کا گھٹنوں پر رکھنا دونوں سنت ہیں لہذا ایک کو دوسرے کی وجہ سے ترک نہیں کیا جائیگا۔ یہ ذات کے لحاظ سے تو قضا ہے اس لئے کہ تکبیرات کا محل قیام ہے جو رکوع سے پہلے ہے اور وہ گذر چکا۔

لکنہ شبیہ بالاداء الخ لیکن یہ قضا اداء کے مشابہ ہے اس وجہ سے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے کیونکہ نیچے کا نصف حصہ اپنی حالت پر قائم رہتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ جس نے امام کو رکوع میں پالیا اس نے رکعت کو تمام اجزاء کے ساتھ پالیا اس کے اجزاء میں سے قیام اور قرأت ہے پس مناسب یہ ہے کہ تکبیرات کو رکوع میں نقل کر دیا جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ تکبیریں رکوع میں قضا نہ کی جائے اس لئے کہ ان کا محل فوت ہو چکا جس طرح قرأت اور قنوت رکوع میں قضا نہیں کی جاتی (یعنی اگر کسی شخص کی قرأت فوت ہو جائے یا دعائے قنوت فوت ہو جائے اور وہ شخص رکوع میں امام کے ساتھ شریک ہو جائے تو ان دونوں کی قضا نہیں ہے) امام ابو یوسفؒ تکبیرات عید کو اسی پر قیاس کرتے ہیں۔

تشریح عبارات شارح اس قضا کے متعلق تفصیل پیش کر رہے ہیں جو ادا کے مانند ہوتی ہے مثلاً عید کی نمازوں میں تکبیروں کی ادائیگی ہے اگر کوئی امام کو رکوع کی حالت میں پاتا ہے تو وہ تین واجب زائد تکبیروں کو حالت رکوع میں قضا کرے گا۔ ان تکبیروں کو رکوع میں قضا کرنا اصل ذات کے لحاظ سے قضا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ تکبیروں کا مقام تو قیام تھا، رکوع تو نہیں ہے لہذا قیام کی چیز کو رکوع میں لانا قضا کہلائے گا لیکن اس قضا میں اداء کے ساتھ مناسبت و مماثلت پائی جاتی ہے اور یکسانیت اور مماثلت یہ ہے کہ رکوع میں جسم کا نصف زیریں حصہ قیام کی طرح سیدھا رہتا ہے اور رکوع پانے والا پوری رکعت پانے والا سمجھا جاتا ہے گرچہ قیام نہ پائے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکوع سے قیام مشابہ ہے اور قیام میں تکبیریں کہنا اصل تھا وہاں نہیں کہا تو اصل مقام سے ہٹ جانے کی وجہ سے تکبیریں رکوع میں کہنا قضا کہلائیگا لیکن رکوع قیام اصل سے مشابہ ہے لہذا رکوع میں تکبیریں کہنا اصل یعنی ادا کے مشابہ کہلائیگا۔ امام ابو یوسف نے رکوع میں تکبیریں کہنا ممنوع قرار دیا ہے انہوں نے اسے رکوع میں

کا جواب بایں طور ہے تو مصنف نے جواب دیا کہ قیمت یا بکری کے صدقہ کرنے کا وجوب ایام قربانی فوت ہو جانے کے بعد احتیاط کی وجہ سے ہے، قضا کی وجہ سے نہیں ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ قربانی اپنے ایام میں وجوبی رکھتی ہے کہ وہی مقصد اصل ہو اور اس کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ خلف اور قائم مقام ہو، بایں طور کہ بعینہ بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل اور قربانی کی طرف ضیافت کے عارض ہو جانے کی وجہ سے منتقل ہوا ہو اس لئے کہ ان دونوں میں لوگ اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں اور مہمان داری عمدہ کھانے سے کی جاتی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ذبح کیا ہوا گوشت ہے جس سے خون بہایا گیا ہو تو مرادی احترام ضیافت کا اولیٰ طعام گوشت ہوا پس جب تک ایام قربانی باقی رہیں گے ہم نے قربانی کو مقصد اصلی کہا اور حکم منصوص پر عمل کیا جیسا کہ آپ نے ارشاد فرمایا ضحوا فانہا سنۃ ابیکم ابراہیم قربانی کرو اس لئے کہ یہ تمہارے باپ حضرت سیدنا ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے اور جب ایام قربانی گذر گئے تو ہم اصل کی طرف لوٹ آئے اور کہا عین بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے پس اسی کا حکم دیدیا اور پھر جب اگلا سال آیا تو ہم اصل سے منتقل نہیں ہوئے اور پہلے سال کی طرح اس کی تعدی کرنے کا حکم نہیں دیا۔

بیان لغات

الشیخ الفانی الخ عاجز و بے حکمت بوڑھا۔ زیادات۔ امام محمدؒ کی تصنیف۔ عجز۔ عاجز ہونا۔ کفایۃ۔ کافی ہونا۔ اجزاء۔ کافی ہونا۔ تضحیۃ۔ قربانی کرنا۔ ایصاء۔ وصیت کرنا۔ ایام التضحیۃ و ایام النحر۔ قربانی کے ایام، قربانی کے دن۔ خلفٌ۔ نائب، قائم مقام، غیر اصل۔ اراقۃ الدم۔ خون بہانا۔ التزکیۃ۔ پاک و صاف کرنا۔

تشریح عبارات

یہاں دو مسئلے ایسے بیان کئے جا رہے ہیں جو تشبیہ پر مشتمل ہونے کے ساتھ دو مقدر سوالوں کے جواب بھی ہیں: پہلا سوال یہ ہے کہ فدیہ غیر معقول نص سے عاجز شیخ کے لئے ثابت تھا لہٰذا اسے وہیں تک محدود رہنا چاہئے تھا حالانکہ احناف نے روزے کے فدیہ پر نماز کے فدیہ کو قیاس کر کے فیصلہ کر دیا کہ نماز سے عاجز آ جائے اس کا فدیہ بھی روزے کی طرح دیا جا سکتا ہے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ حضرت پہلے مسئلے کی صورت سمجھئے ایک آدمی پر قضا نمازیں ہیں وہ مرنے سے پہلے اپنے وارث کو وصیت کر گیا کہ اس کی قضا نمازوں کا فدیہ دیدو احناف نے کہا احتیاط یہ ہے کہ قضا نماز کے فدیہ کو واجب کر دیا جائے وہ احتیاط یہ ہے کہ روزے کی نص اگر روزے کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ روزے کی نص میں عام علت پائی جائے جو دوسری عبادت کو محیط ہو تو روزے کی طرح وہاں بھی فدیہ کا وجوب تا قیامت معتبر ہوگا، نماز روزے کے مقابلہ احتیاطاً بہر جائے گی روزے کی عام علت عجز نکل جائے یعنی آدمی کا روزہ رکھنے سے عاجز ہونا فدیہ کے وجوب کا سبب تھا تو اگر کوئی نماز ادا کرنے سے عاجز ہو جائے مثلاً مرگیا اب نماز ادا نہیں کر سکتا تو عاجز ہو گیا ہے اس کی وصیت کے مطابق وارث اس کی ہر نماز کا ہر روزہ کے بقدر فدیہ دیتا ہے تو احتیاطاً یعنی علت عامہ عجز کے امکان کی وجہ سے ہم کہیں گے نماز کا فدیہ دینا واجب ہے یہاں قیاس سے وجوب فدیہ فی الصلوٰۃ کا حکم نہیں دیا گیا بلکہ احتیاط ہی کی وجہ

ہے امام محمد نے روایت میں حضرت ترمذی کی نماز کی طرف سے دیا گیا فدیہ ان شاء اللہ مشیت کے لئے کفایت
کر جائے گا تو قیاسی مسائل میں نہیں ہے اور مشیت پر نہیں معلق کیا جاتا۔ جو اجتہادی مسائل ہیں اور
بھی دوسری بہت ساری مثالیں ہیں جیسے وصیت کے بغیر روزہ کا فدیہ دینا اس کی قبولیت کی امید اللہ
تو قع کی جائے دیکھیے یہ ممکن ہے کہ یہاں قبولیت میں کوئی منفی خارج بھی نہیں ہے بات مشیت سے متعلق
ہے لہذا احتیاطی پہلو نکل کر سامنے آیا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ جس مشروع کو انسان کی عقل سمجھ نہ سکے تو اس کی قضا ہونی چاہیے نہ
ہی اس کا نائب دوسرا مقام کا قائم یعنی خلیفہ ہونا چاہیے۔ حالانکہ جس شخص پر قربانی واجب نہیں مگر اس نے
قربانی کی غرض سے جانور یعنی بکری وغیرہ خریدا اگر اسے ہلاک کر دیا تو آپ بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب
بتلاتے ہیں اور اگر بکری موجود تھی لیکن اس نے قربانی نہیں کی اور ایام قربانی گزر گئے تو آپ کہتے ہیں کہ
بعینہ بکری کا صدقہ کرنا واجب ہے یا بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا یا بعینہ بکری کو صدقہ کرنا قربانی کرنے
کی قضا ہے آپ غیر معقول چیزوں میں قیاس کی قضا ثابت کرتے ہیں۔ انہوں نے جواب میں کہا کہ بکری کی قیمت
صدقہ کرنا یا بعینہ بکری صدقہ کرنا اور اس صدقہ کے وجوب کا حکم قیاس سے نہیں بلکہ احتیاط کے لحاظ
سے دیا گیا ہے۔ احتیاط یہ ہے کہ قربانی میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ قربانی اپنے دنوں میں بذات
خود اصل ہو جانور کی قیمت یا عین جانور اس کا نائب و خلیفہ ہو دوسری بات یہ کہ قربانی اپنے دنوں میں
اصل نہ ہو بلکہ نائب و خلیفہ ہو اور اس کی اصل جانور کی قیمت یا بعینہ جانور کا صدقہ کرنا ہو۔ اگر یہ
مانیں کہ بکری کی قیمت یا بعینہ بکری کا صدقہ کرنا بالذات اور اصل تھا تو قربانی کے ایام میں قربانی کو
واجب نہیں ہونا چاہیے تھا بلکہ صدقہ واجب ہوتا تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ صدقہ سے جو اصل
تھا قربانی کی طرف انتقال ہونا ایک وقتی مقام تھا ایک عارضی بات کی وجہ سے رونما ہوا عارضی بات یہ
تھی کہ قربانی کے ایام تو مہمان نوازی کے دن تھے اس روز لوگ اللہ رب العزت کے مہمان تھے اور
مہمان نوازی میں عمدہ ترین کھانا پیش کیا جاتا ہے اور جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہمان نوازی ہو تو
زیادہ عمدہ کھانا پیش کیا جانا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عمدہ ترین کھانا یا پاکیزہ ترین کھانا گوشت
تھا، پاکیزہ ترین گوشت وہ ہے جس کا خون بہا دیا جائے تاکہ لوگ معززترین ضیافت سے کھانے کا
آغاز کریں نہ کہ غیر معزز ضیافت سے اس لئے ہم نے بکری کی قیمت یا بعینہ بکری کا صدقہ جو اصل تھا
ترک کر کے اصل کے نائب قربانی کو ترجیح دی اور ایک نص پر عمل کرتے ہوئے کہا کہ یہ عارضی بات
مہمان نوازی کی وجہ سے قربانی ہی اصل تھی نص یہ ہے ضحوا فانها سنة ابيكم ابراهيم رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم قربانی کرو اس لئے کہ قربانی تمہارے والد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی
سنت ہے اور قربانی ابراہیمی کی پیروی کے مکلف ہو۔ یہ صورت ہم نے اس وقت اپنائی تھی جب قربانی کے

رہی تھی۔ لیکن جب قربانی کے ایام ہو گئے رہے تو ہم حقیقی اصل کی طرف متوجہ ہوئے حقیقی اصل یہ تھی کہ بکری کی
قیمت یا عینہ بکری صدقہ کی جائے لہذا بکری ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی قیمت اور موجود ہونے کی شکل
میں عینہ بکری صدقہ کرنے کا ہم نے حکم دیا اور یہ حکم احتیاط پر مبنی تھا۔ ہم نے لکھا کہ قربانی میں اصل اور اصل
کے فوات ثبوت ملتے ہیں اس لئے اسکی تفصیل ہم بالا مواد سے اخذ کی جا سکے گی البتہ اگلے سال اس پر رجوع
روا نہ ہوگا۔

ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع القضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان
انواعه في حقوق العباد فقال ومنها ضمان المغصوب بالمثل وهو السابق او بالقيمة اي
من انواع القضاء ضمان الشيء المغصوب بالمثل فيما اذا غصب مثليا فاستهلكه ووجد
المثل فيما بين الناس اي بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل ولكن انصرم عن
ايدي الناس فهذا نظير القضاء بمثل معقول لان المثل والقيمة كلاهما مثل معقول اما
الاول فظاهر لانه مثل صورة ومعنى واما الثاني فهو ايضا مثل معنى وان لم يكن صورة
ولكن الاول كامل والثاني قاصر ولهذا قال وهو السابق اي المثل الصوري سابق على المثل
المعنوي فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي وفيه تنبيه على ان القضاء
بمثل معقول نوعان كامل وقاصر ولا يقال مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى فان
قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاءها منفردا قاصر فلم لم يتعرض له لانا نقول عندهم
قضاء الصلوة منفردا كامل لا بالجماعة بل هم لا يقيسون حال القضاء على حال الاداء وضمان
النفس والاطراف بالمال هذا نظير القضاء بمثل غير معقول فان ضمان النفس المقتولة
خطأ بكل الدية او بعضها غير مدرك بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك
المتبذل وبين المال المملوك المتبذل وانما شرعها الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة
مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا لحصول المساواة واداء القيمة فيما اذا تزوج على
عبد بغير عينه هذا نظير القضاء الذي في معنى الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء اي
اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه ثم ان اشترى عبدا وسطا وسلمه اليها فلا
خفاء انه اداء وان ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في معنى الاداء لان العبد

معلوم ابتداءً بحلول القيمة فلذلك في قطع المنازعة بينهما من أن يثبتها عبد اوسطا فيسقط
لا يتعلق بالتقويم فيكون قليل القيمة او في كثير القيمة عبد اوسطها بين بين فكان
المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسمى
ترتيب على كونها في معنى الاداء اي تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو اتاها بالعبد المسمى
تجبر على قبول العبد كذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المصنف تفريعا لابي حنيفة على
قوله وهو الثاني فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا ان الولي يفعله اي
يفعل لان المثل الكامل سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة في صورة قطع رجل يد رجل
عمدا ثم قتله قبل ان يبرأ ينبغي للولي ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه اولا ثم
يقتله ليكون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد من القاتل فينبغي ان يكون كذلك
من الولي رعاية للمثل الكامل ولو اقتصر على القتل جاز ايضا لانه عفا عن بعض موجبه
فصار كما اذا عفا عن كله وعندهما لا يقتص الولي الا بالقتل لان موجب القطع دخل في موجب
القتل اذا افضى اليه ولم يبرأ منهما وهذه المسئلة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن
واحد منها وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القطع والقتل عمدين او خطأين او الاول عمدا
والثاني خطأ او بالعكس فهي اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان يتخلل بينهما برء او لا فان
كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان اتفاقا لا تتداخلان سواء كان عمدين او خطأين او
كان احدهما عمدا والآخر خطأ لا تتداخلان اتفاقا وان كان خطأين يتداخلان اتفاقا
وان كان عمدين فهو المسئلة الخلافية المذكورة في المتن يتداخلان عندهما لا عنده وهذا
كله اذا صدر عن شخص واحد فان صدرا من شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه

ترجمہ

ثم لما فرغ المصنف من بیان الخ پھر جب مصنف حقوق اللہ میں قضاء کے اقسام
سے فارغ ہو گئے تو حقوق العباد میں اس کی قسموں کا بیان شروع فرمایا یعنی فرمایا:
ومنها ضمان الغصب الخ اور قضا کی قسموں میں سے ایک مثل شئ مغصوب کا تاوان دینا ہے یا اور مقدم ہے
یا پھر اس کی قیمت ہے یعنی قضاء کی اقسام میں سے شئ مغصوب کا تاوان ادا کرنا مثل کے ذریعے اس
صورت میں کہ غاصب نے کوئی مثلی چیز کا غصب کیا ہو اور اس کو ہلاک کر دیا ہو اور مثل لوگوں میں پائی
جاتی ہو یا قیمت سے تاوان کا ادا کرنا اس صورت میں کہ اس کی کوئی مثل ہی نہ ہو یا اس کی مثل تو ہو مگر اب وہ

لوگوں کے مابین پائی نہیں جاتی تو یہ مثل معقول سے قضا کی نظیر ہے اس لئے کہ شئی کی مثل اور اس کی قیمت دونوں مثل معقول ہیں۔

اما الاول فنظامرہ الخ بہرحال اول یعنی مثل کامل اس کی نظیر ہونا بس ظاہر ہے کیوں کہ مثل صورت اور قیمت دونوں لحاظ سے اس کی نظیر ہے اور ثانی پس وہ بھی مثل معنوی ہے اگرچہ صورتا نہیں البتہ مثل صوری کامل ہے اور مثل معنوی قاصر ہے۔ مصنف رحمہ نے اسی وجہ سے اس کو حوالہ سابق (وہ مقدم ہے) کہا ہے یعنی مثل صوری مقدم ہے مثل معنوی پر پس جب تک مثل صوری پائی جائے گی ہم مثل معنوی کی طرف منتقل نہ ہونگے اس میں اس بات کی طرف تنبیہ ہے کہ قضا بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر۔

ولیقال مثل ہذا متحقق الخ یہ اعتراض دکیا جائے کہ اس کی مثال حقوق اللہ میں بھی پائی جاتی ہے کیونکہ نماز کی قضا جماعت کے ساتھ کامل ہے اور اس کی قضا منفردا پڑھنا قاصر ہے تو مصنف نے اس کو بیان کیوں نہیں کیا کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ علماء اصول کے نزدیک نماز کی قضا منفردا ادا کرنا کامل ہے اور جماعت سے ادا کرنا اکمل ہے اور یہ لوگ قضا کی حالت کو ادا کی حالت پر قیاس نہیں کرتے۔

وضمان النفس بالاطراف الخ اور جان اور اعضاء بدن کا تاوان مال سے دینا یہ قضا مثل غیر معقول کی مثال ہے اس وجہ سے کہ نفس مقتول خطاءً کا تاوان پوری دیت سے اور اطراف مقطوعہ خطاً (انسان کا ہاتھ انگلی پیر یا اس کی انگلی دھوکہ سے کاٹ دینا وغیرہ) کی دیت پوری دیت سے یا بعض دیت سے ادا کرنا عقل کے ادراک سے باہر ہے اس وجہ سے کہ وہ آدمی جو مالک ہے اور خرچ کرنے والا ہے اور وہ مال جو مملوک ہے اور خرچ کیا جاتا ہے دونوں کے درمیان کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی۔ حق تعالیٰ نے اس کو صرف اس لئے جائز مشروع قرار دیا ہے تاکہ نفس محترمہ کا مفت میں بیکار و ضائع ہونا لازم نہ آجائے کیونکہ قصاص تو اس صورت میں مشروع ہے جب کہ نفس کا قتل عمداً پایا جائے مساوات پیدا کرنے کے لئے

واداء القیمۃ فیما اذا تزوج الخ اور قیمت ادا کرنا اس صورت میں جب کہ کوئی شخص غیر معین غلام کی شرط پر کسی عورت سے شادی کرے یہ اس قضا کی مثال ہے جو ادا کے معنی میں ہے اسی وجہ سے اس کو لفظ ادا سے تعبیر کیا ہے یعنی جب ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح کیا اور (مہر میں) غیر متعین غلام کی شرط کی۔ تو اگر اس نے اوسط درجہ کا غلام خریدا اور عورت کے سپرد کر دیا تو بلاشبہ یہ ادا ہے اور اگر عورت کو اوسط درجہ کے غلام کی قیمت دیدی تو یہ قضا ہے مگر ادا کے معنی میں کیونکہ عبد معلوم بالذات ہے مگر صفات مجہول ہیں اس لئے دونوں کے درمیان نزاع کو دور کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اوسط درجہ کا غلام سپرد کرے اور اوسط درجے کی تعیین صرف قیمت ہی سے ہو سکتی ہے تاکہ کم درجہ والا ادنی سمجھا جائے اور زیادہ قیمت والا اعلی اور اوسط والا درمیانی کہا جائے لہذا مرجع قیمت ہی کی طرف ہوا اس لئے قیمت ادا کے معنی میں ہوئی۔

حتی تجبر علی القبول الخ حتی کہ عورت کو قیمت کے قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائیگا جس طرح

کہ اس کو متعین غلام دینے کی صورت میں مجبور کیا جاتا ہے۔ یہ تفریع ہے اس قول پر کہ قیمت ادا کے معنی میں ہے یعنی قیمت کے قبول کرنے پر عورت مجبور کی جائے گی ایسے ہی جیسا کہ اگر زوج متعین غلام سپرد کرے تو عورت کو اس غلام کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا پس اسی طرح عورت قیمت کے قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

بیان لغت

السابق مقدم۔ قدم باز۔ مثلی وہ چیز جس کا مثل بازاروں میں مل جائے اور اس میں کوئی معقول فرق نہ ہو۔ جو چیزیں ایسی نہ ہوں انھیں قیمی کہتے ہیں مثلی نہیں کہتے جیسے جانور، لکڑی، کپڑے، جوتے، اینٹ، گیہوں، جو وغیرہ یہ ساری چیزیں مثلی ہیں۔ نفس جان۔ اطراف جب جاندار کا انتساب رکھے تو اعضاء کے معنی میں ہیں گے۔ دیۃ۔ خون بہا، قتل کے بدلے اولیائے مقتول کو سپرد کی جانے والی ادا کی رقم۔ ھدر ضائع۔ مجان مفت۔ مبتذل تصرف کرنا اپنے اختیارات استعمال کرنا۔ انسان متصرف و مختار ہے اور مال غیر متصرف بلکہ مطاع مبتذل اور تابع ہے۔ عمد جان بوجھ کر، دانستہ کرنا۔ خطأ غلطی سے کرنا۔ مساوات دو جانبوں کا قطعی برابر ہونا، رکھنا قصاص جان کے بدلے جان لینا۔ مقتول کے بدلے قاتل کو قتل کرنا۔

تشریح عبارات

اور قیمت اس صورت میں ادا کرنا جب کوئی شخص کسی غیر متعین غلام کو مہر مقرر کر کے کسی عورت سے نکاح کرے۔ اس قضاء کی مثال ہے جو ادا کے معنی میں ہو اسی سے یہاں ادا کا لفظ لائے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی غیر متعین غلام پر کسی عورت سے نکاح کرے ایسے موقع پر درمیانی حیثیت کا غلام خرید کر اس عورت کے حوالے کر دے تو یہ حقیقۃً طور پر ادا ہے اور اگر اس نے درمیانی حیثیت کے غلام کی قیمت عورت کو دی تو یہ قضاء ہے لیکن ایسی قضاء ہے جس میں ادا کا معنی مضمر ہے وجہ یہ ہے کہ غلام کی ذات کا علم ہے البتہ اس کے اوصاف معلوم نہیں ہیں اس لئے میاں بیوی کے مابین نزاع انگیزی کے خاتمہ کے پیش نظر خاوند کے لئے ضروری ہو جائیگا کہ وہ ایک درمیانی حیثیت و اوصاف کا غلام عورت کے حوالے کر دے اور درمیانی غلام قیمت ہی سے پرکھا جائے گا کیونکہ کم قیمت کا غلام ادنی حیثیت و وصف کا ہوتا ہے اور اعلی قیمت والا اعلی حیثیت وصفت کا ہوتا ہے اور درمیانی قیمت والا غلام بالکل بیچوں بیچ ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ حیثیت وصفت کے علم و ثبوت کا آخری مقام قیمت لگانا ہے اس لئے قیمت ادا کے معنی میں ہوئی تا آنکہ عورت کو قیمت لینے پر ٹھیک اسی طرح مجبور کیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں لینے پر مجبور کی جاتی جب خاوند متعین غلام پیش کرتا۔ قیمت ادا کے معنی میں تھی، اسی کا یہ تفریعی بیان ہے۔ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ عورت قیمت قبول کرنے پر ٹھیک اسی طرح مجبور کی جائے گی جس طرح کہ شوہر عورت کو متعینہ غلام دیتا اور وہ اس غلام کو قبول کرنے پر مجبور کی جاتی اسی طرح قیمت میں بھی قبول کرنے کیلئے عورت پر جبر کیا جائے گا۔ بعد ازاں ماتن نے اپنی عبارت وھو السابق کی وضاحت میں امام ابوحنیفہ

ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة على قوله
وهو الثاني يعني اذا غصب شخص من آخر شيئا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدي الناس فلا
جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن هذا المثلي بالقيمة الا بقيمة يوم الخصومة
لانه ما لم ترتفع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو مقدم على المثل المعنوي فاذا
وقعت الخصومة ثم لابد ان يأخذ المالك الضمان فيتحول الضمان بقيمة يوم الخصومة وعند
ابي يوسف تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من ذوات القيم
وفيها تجب قيمته يوم الغصب بالاتفاق لان الاصل ثمة كان رد الاصل واذا عجز عنه
بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل ايضا رد العين واذا عجز عنها يجب
رد المثل فاذا عجز عن المثل وظهر عند القاضي تجب عليه قيمته ذلك اليوم وعند محمد
تجب عليه قيمته يوم الانقطاع لان العجز عن الاصل انما تحقق في هذا اليوم فقط ثم
ولكن يظهر ذلك بالعجز وقت الخصومة ثم لما ثبتت من هذا الكلام مقدمة
وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او قاصرة صورية
او معنى فرع عليها المصنف ثلاث مسائل على خلاف مذهب الشافعي رح وان لم
تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال وقلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف
وهو عطف على قوله قال ابو حنيفة اي ومن اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا
قلنا جميعا يعني ابا حنيفة رح وابا يوسف رح ومحمدا رح بخلاف الشافعي رح لا يضمن منافع
ما غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالامساك وصورتها رجل غصب فرسا لاحد وركبه
عدة مراحل او حبسه في بيته ولم يركب ولم يرسل فقال علماؤنا جميعا انه لا
يضمن هذه المنافع يعني اما بالمنافع فظاهر لانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب
المالك دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب
وذلك باطل للتفاوت بين راكب وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس ولا
بالاعيان والمال لان المنافع عرض لا يبقى زمانين وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل
بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة لان الرضا اثر في ايجاب الفضل والفضول
جميعا ولا تاثير للعقد وان ثبت والشافعي يقول بضمانها بالمال بقدر العرف في كرائها الى

ذلك المثل قياسا على الإجارة والوجه ما قلنا ولكنه يخرج من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن لها والثمر للشجرة ونحوها إذ المغصوب نفسه تضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن بالاستهلاك دون الهلاك والمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبّر عن الاستهلاك بالإتلاف ولم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون بناء على الزوائد فإن الزوائد لما لم تضمن بالهلاك فالمنافع أولى أن لا تضمن به وهذا الفرق مما تحيّر فيه كثير من الناس۔

ترجمہ وإنما يضمن المثل بالقيمة إذا انقطع الخ اور جب مثل نایاب ہوجائے تو مثل چیز کی قیمت ادا کی جائے گی روز خصومت کے دن کی قیمت کے علاوہ کسی دوسرے دن کی نہ لی جائے

مصنف کے قول وہو السابق (مثل صوری مقدم ہے) پر امام صاحب کی یہ دوسری تفریع ہے یعنی جب کسی شخص نے دوسرے کی کوئی مثلی چیز غصب کر لی پھر وہ مثلی چیز منقطع ہوگئی بازار میں آنا بند ہوگئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہوگئی تو اب اس کی قیمت واجب ہوگی جیسا امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ اس مثلی شئی کی قیمت کا اعتبار اس کی قیمت سے کیا جائے گا جو یوم خصومت میں تھی یوم خصومت یعنی فیصلہ کا دن، کیونکہ جب تک فیصلہ نہیں ہوا تھا ممکن ہے کہ وہ مثل صوری پر قادر ہوجائے جیسا کہ مثل صوری مقدم بھی ہے۔

فاذا وقعت الخصومة اور جب فیصلہ واقع ہوگیا تو اس وقت ضروری ہے کہ مالک تاوان وصول کرے، لہذا یوم خصومت کی قیمت سے تاوان متعین کیا جائے گا اور امام ابویوسف کے نزدیک یوم الغصب (جس دن اس نے شئی کو غصب کیا تھا) کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اس لئے کہ جب مثل منقطع ہوگئی تو یہ ان چیزوں کے ساتھ لاحق ہوگئی جن کی مثل نہیں ہے اور وہ ذوات القیم (قیمت والی) ایسی ہوگئی اور بالاتفاق ذوات القیم میں یوم الغصب ہی کی قیمت واجب ہوتی ہے۔

قلنا الأصل الخ ہم جواب دیں گے وہاں ذوات القیم میں اصل کا واپس کرنا ہی اصل تھا اور ہلاک کر دینے کی صورت میں جب وہ اصل کے دینے سے عاجز ہوگیا تو اس دن کی قیمت واجب ہوگی اور یہاں بھی اصل عین کا واپس کرنا ہی ہے اور جب اس سے عاجز ہوگیا تو مثل کا دینا واجب ہوا اور جب مثل کو دینے سے عاجز رہا اور یہ عجز قاضی کی عدالت میں ظاہر ہوا تو فیصلہ کے اسی دن کی قیمت واجب ہوگی

وعند محمد تجب عليه الخ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یوم الانقطاع (جس دن کہ شئی کا بازار میں آنا بند ہوگیا) کی قیمت واجب ہوگی اس لئے کہ اصل سے عاجزی اسی دن پائی گئی تھی۔

دونوں صورتوں میں تاوان لیا جائے گا اور زوائد کا تاوان ہلاک کر دینے کی صورت میں لیا جائے گا ہلاک ہونے میں نہ ہلاک کر دینے میں۔

تعبیر المصنف: متن میں مصنف نے استہلاک والی صورت کو تلاف سے تعبیر کیا ہے اور ہلاک کا ذکر نہیں کیا۔ اور وہ حبس ہے (جانور کو روک دینا) اس میں تاوان نہیں زوائد پر قیاس کر کے اس کو اس ذکر نہیں کیا ہے اس بات کو زوائد کا تاوان جب ہلاک ہونے سے نہیں لیا جاتا تو بدرجہ اولیٰ منافع کا تاوان نہیں لیا جائیگا اور یہ ایسا فرق ہے جس میں بہت سے لوگ بھٹک جاتے ہیں۔

تشریح عبارات

بالا وضاحتی بیان کے نتیجے میں غصب کی ہوئی چیز بذات خود ضائع ہونے اور ضائع کرنے کی صورت میں ضمان واجب کر دے گی لیکن زوائد میں ضائع کر دینے کی صورت میں تاوان لازم ہوگا اور ضائع ہونے کی صورت میں تاوان کی گنجائش نہیں ہوگی۔ اور منافع میں سرے سے تاوان ہی نہیں ہے اس سے بحث نہیں کہ منافع خود بخود ضائع ہوئے یا انہیں ضائع کر دیا گیا۔ ماتن نے ضائع کرنے کو اتلاف کہہ کر ظاہر کیا لیکن ضائع ہونا بیان نہیں کیا۔ ضائع ہوتا یہ ہے کہ مغصوب شئی کو روک لیا جائے اس کو محبوس کر دیا جائے۔ حبس کرنا یعنی منافع کا ضائع ہوتا مضمون نہیں یعنی جس طرح زوائد کے ضائع ہونے سے ان کا ضمان نہیں لیا جائیگا اسی طرح زوائد پر قیاس کرتے ہوئے منافع ضائع ہو جانے سے ضمان نہیں لیا جائیگا۔ جب زوائد ضائع ہونے پر ان کا ضمان نہیں لیا جاتا تو منافع ضائع ہونے پر بدرجہ اولیٰ ان کا ضمان نہیں لیا جائے گا۔ زوائد میں قوت پائی جاتی ہے اس لئے کہ زوائد کی جوہریت کا انکار نہیں کیا جا سکتا جبکہ منافع میں جوہریت کا تصور بھی درست نہیں تو منافع میں ضعف ہے زوائد کے ضائع ہونے پر ان کا تاوان نہیں لیا جاتا جبکہ ان میں قوت و جوہریت ہے تو منافع ضائع ہونے کی شکل میں تاوان کیسے لیا جائیگا جبکہ ان میں ضعف و عرضیت ہے۔ وقف، یتیم کے مال اور مستقل اشیاء جیسے گھر اور اراضی کے منافع غصب کرنے کی صورت میں فتویٰ دیا گیا کہ ان کے منافع کا تاوان وصول کیا جائیگا۔ کھلی ہوئی صراحت خلاصہ و تنقیہ پر محمول ہے ہو سکتا ہے مذکورہ تینوں کے ضمان و تاوان کے معمول میں امام صاحب سے روایت منقول ہو اسی لئے فتویٰ دیا گیا اگر تمام روایتیں سراسر منافع کے غیر مضمون کی صراحت کریں تو علماء احناف کے لئے مذکورہ منافع کے مغصوب ہونے کی صورت میں ان کے تاوان لینے کا فتویٰ دینا جائز نہ ہوتا۔

زوائد اور منافع کا فرق اچھی طرح ذہن نشین رکھنا چاہئے اس فرق و امتیاز کے نظروں سے اوجھل ہونے کی وجہ سے لوگ خبطی ہو گئے اور ایسے لوگوں کی تعداد بہت زیادہ ہے۔

وَالْقِصَاصُ لَا يُضْمَنُ بِقَتْلِ الْقَاتِلِ تَفْرِيعٌ ثَانٍ لَنَا عَلَى اَنَّ مَا لَا مِثْلَ لَهُ لَا يُضْمَنُ اَصْلًا يَعْنِي اِنَّ مَنْ وَجَبَ عَلَيْهِ قِصَاصٌ لِغَيْرِهٖ فَقَتَلَ الْقَاتِلَ اَجْنَبِيٌّ غَيْرُ وَلِيِّ الْمَقْتُوْلِ فَلَا يُضْمَنُ هٰذَا

وذلک لان القصاص الخ اس وجہ سے کہ قصاص فی نفسہ ایک غیر متقوم چیز ہے جس کے لئے ایسی مثل معقول نہیں کہ جس کی بنا پر یہ کہا جا سکے کہ اس اجنبی نے مقتول اول کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے، لہذا اجنبی پر دیت واجب ہوگی، جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا۔

وانما یتقوم فی حق الدیۃ الخ البتہ قصاص اس صورت میں دیت کے حق میں متقوم ہے جس میں مماثلت ممکن نہ ہو تا کہ بالکلیہ اہدار دم لازم نہ آجائے اور یہاں مذکورہ بالا صورت میں اجنبی نے مقتول اول کے ورثہ کی کوئی چیز ضائع نہیں کی بلکہ ان کے دشمن کو قتل کیا ہے، پس گویا اس نے ان کی مدد کی ہے لہذا اجنبی اس مقتول ثانی کے وارثوں کو تاوان دے گا خواہ قصاص سے یا دیت سے جو بھی ثابت ہو جائے۔

وملک النکاح لا یضمن الخ اور دخول کے بعد طلاق کی شہادت سے ملک نکاح کا تاوان نہیں دیا جائیگا، یہ ہمارے مسلک کی تیسری تفریع ہے اصول پر یہ ہے کہ جس چیز کی مثل نہیں اس کا تاوان بھی نہیں یعنی دو آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں نے اپنی بیوی کو دخول کے بعد طلاق دیدی ہے تو قاضی نے مہر کے ادا کرنے اور تفریق کر دینے کا حکم دیدیا، پھر دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو ہمارے نزدیک دونوں گواہ زوج کو کچھ بھی تاوان نہ دیں گے کیونکہ مہر تو اس پر دخول کے سبب واجب ہی ہو گیا تھا طلاق دی ہو یا نہ دی ہو، لہذا ان دونوں نے کوئی چیز ہلاک و تلف نہیں کی، البتہ عورت سے استمتاع کی منفعت کا نقصان پہونچایا جس کو ملک نکاح سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کی کوئی مثل نہیں ہے، نہ ایک شرمگاہ کی دوسری شرمگاہ سے مماثلت ہوتی ہے کیونکہ شریعت میں یہ حرام ہے اور نہ مال سے مماثلت پائی جاتی ہے اس لئے کہ ملک نکاح کا متقوم بالمال ہونا صرف نکاح کے وقت ظاہر ہوتا ہے محل کی شرافت کی ضرورت سے مگر تفریق کے وقت تو ظاہر ہی نہیں ہوتا۔

ولہذا صح الخ اسی لئے ملک نکاح کو بغیر بدل اور بغیر شاہدوں اور ولی اور اجازت کے بغیر زائل کر دینا صحیح ہے اور منافع بضع (ملک نکاح) کا خلع کی صورت میں متقوم ہونا خلاف قیاس ہے (نص سے ثابت ہے)

وانما قید بالطلاق الخ اور طلاق بعد دخول کی قید اس لئے لگائی کیونکہ جب دونوں شاہدوں نے طلاق قبل الدخول کی شہادت دی اور پھر رجوع کر لیا تو پھر شوہر کو نصف مہر کا تاوان دیں گے کیونکہ دخول سے پہلے اس پر مہر واجب نہیں ہوتا، لیکن طلاق دینے کے وقت اس لئے کہ احتمال ہے کہ عورت مرتد ہو جائے یا شوہر کے لڑکے کے تابع ہو جائے (اور اس سے حرام کاری کرے) اس صورت میں مہر سے مہر ہی باطل ہو جائیگا۔

وانما اکد الخ مصنف نے نصف مہر کی تاکید صرف طلاق کی وجہ سے کی ہے تو گویا دونوں گواہوں نے نصف مہر لیا اور عورت کو دیدیا ہے، لہذا جو دیا ہے اس کا تاوان ادا کریں۔

بیان لغات :- اجنبی غیر شخص، ورثۃ المقتول، مقتول کے وارثین، معنی غیر متقوم [illegible]

مفہوم اصطلاحی ابطال کرنا۔ ضمانت تاوان دینا۔ مدد کرنا۔ ملاقات نکاح نکاح کے ارکان حقوق، دخول تمام
اصطلاحی معنی میں شوہر کا بیوی کی شرمگاہ میں عضو تناسل ڈالنا۔ تفریق جدائی علیحدگی، رجعت رجوع کرنا،
اپنے کئے سے پلٹنا جو کچھ دیا گیا تھا اس سے پھر جانا۔ تردید کرنا۔ اتلاف ضائع کرنا، رائیگاں
کر دینا، کسی جاری چیز کا انسداد، بضع شرمگاہ۔ ازالہ ابطال ختم کرنا۔ بدلے عوض۔ شہود شاہد کی جمع گواہ کے
معنی میں۔ ارتداد پھر جانا مرتد ہونا۔ اصطلاح میں دین اسلام کے خلاف علم بغاوت بلند کرنا۔ مطاوعت
خواہش کرنا۔ چاہنا، دل لگی کرنا، بھڑنے کی کوشش کرنا۔ اصلا سرے سے جڑ سے اعتبار دینا۔ جو ادا کرنا

تشریح عبارات

والقصاص لا یضمن الخ سے ایک ایسا مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کی بنیاد یہ ہے کہ جو چیز متقوم نہ ہو یعنی جس چیز کی طرح دوسری چیز اس کے بدل میں حوالہ نہ کی جا سکے۔ اس میں کیا مثل نہ ہونے پر تاوان عائد ہوگا۔ احناف نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ جس چیز کا مثل بازار میں اور لوگوں کے ہاتھوں میں پایا جاتا ہو ہرگز ہرگز اس کا تاوان وضمان نہیں لیا جائے گا اسی کی وضاحت میں یہاں اسی پر انحصار کرتے ہوئے ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں، کہتے ہیں کہ ایک شخص قاتل تھا کسی کو اس نے قتل کر دیا۔ اس قاتل کے ذمہ قصاص تھا یعنی اس کو قتل کیا جانا یا قتل کے بدلے مقتول کے وارثوں کو ان کی رضامندی سے قاتل دیت اور خون بہا دیتا لیکن قاتل کے قصاص سے پہلے ہی ایک ایسے شخص نے قاتل کو قتل کر دیا جو مقتول کا وارث نہیں تھا۔ اب یہاں سوال پیدا ہوا کہ اس اجنبی اور دوسرے شخص پر جو مقتول کا وارث نہیں تھا کیا تاوان عائد ہوگا کیونکہ اس نے مقتول کے وارثوں کا قصاص ختم کر دیا۔ وجہ یہ ہوئی کہ جب اس نے قاتل کو قتل کر دیا تو مقتول کے وارث کس سے قصاص لیں گے۔ قصاص تو قاتل سے لیا جاتا اور قاتل قتل ہو چکا ہے۔ احناف نے کہا اس اجنبی سے مقتول کے وارث کوئی ضمان وتاوان نہیں لے سکتے یعنی یہ اجنبی آدمی مقتول کے وارث کے قصاص کا تاوان و ڈنڈ نہیں دے گا وجہ یہ ہے کہ تاوان وہاں عائد ہوتا ہے جہاں مثل پایا جائے اور قصاص حقیقت میں ایک ایسا مفہوم ہے جو متقوم یعنی ذوات القیم میں نہیں ہے اور نہ یہ ایسی چیز ہے جس کا لوگوں یا بازاروں میں مثل ڈھونڈا جائے اس لئے یہ اجنبی قصاص کے تاوان میں مقتول کے وارثین کو کچھ نہیں دیگا کیونکہ قصاص قیمتی اور مثلی چیز نہیں تھا اور انہیں دونوں چیزوں کو ضائع کرنے پر تاوان پایا جاتا ہے قصاص ان میں سے نہیں لہذا تاوان و دیت واجب ہونے کا کوئی جواز نہیں نکل سکتا بلکہ اس اجنبی نے مقتول کے وارثین کا کچھ ضائع کئے بغیر ہی ان کا معاون ومددگار بن گیا کیونکہ اس نے قاتل کو جو مقتول کے وارثین کا دشمن تھا قتل کر دیا۔ تو اس سے تاوان و ڈنڈ کے مطالبہ کا مفہوم سوخت ہو گیا۔ امام شافعی نے اس میں خلاف کیا فرماتے ہیں کہ قصاص مقتول کے وارثین کا ایسا حق تھا جسے باقیمت ملکیت میں شمار کیا جائے گا اس اجنبی نے قصاص یعنی مقتول کے وارثین کا باقیمت ملکیت والا حق ضائع و رائیگاں کر دیا اسلئے

اجنبی سے قصاص کے تاوان و ڈنڈ کی قیمت وصول کی جائے گی۔

شافعیؒ نے احناف پر اعتراض کیا کہتے ہیں آپ بھی تو قصاص کو ملک متقوم مانتے ہیں یعنی ذوات القیم میں شمار کرتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ جب غلطی سے قتل واقع ہو جائے تو آپ اس میں دیت واجب بتلاتے ہیں لہذا قتل خطاء میں جان کا تاوان مال سے لینے کا حکم آپ نے صادر فرمایا معلوم ہوا اگر قصاص ذوات القیم میں ہو گیا تو اجنبی پر واجب ہو جائے گا کہ مقتول کے وارثین کو دیت حوالہ کرے کیونکہ اس نے ان کے ذوات القیمی حق یعنی قصاص کو ضائع کیا ہے، شارح وانما یتقوم سے جواب دے رہے ہیں فرماتے ہیں آپ نے قتل کو قتل خطاء پر قیاس کر کے غلطی کی ہے، قتل خطاء کے لئے قتل عمد مقیس علیہ بننے کی قطعی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ قتل خطاء میں جو مال و دیت واجب کی جاتی ہے وہ قیاس کے خلاف ایک خاص نص سے واجب کی جاتی ہے اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ دیت واجب کرنے سے آپ یہ سمجھ بیٹھیں کہ دیت کے ذریعہ قصاص سے ذوات القیمی پائی گئی اور قیمی چیزوں میں ظاہری مثلیت نہ سہی معنوی مثلیت تو ہر حال میں پائی جائیگی بلکہ بات یہ ہے کہ قصاص میں دیت دلوانا مثلیت پر موقوف نہیں ہے بلکہ دیت کے معاملے میں قصاص میں مالی دلا کر اسے متقوم بنانا صرف اس لئے ہے کہ خون کو بلاوجہ اور صرف مفت میں ضائع ہونے سے بچایا جائے، البتہ اجنبی شخص جس نے قاتل کو قتل کیا ہے قاتل کے وارثوں اور ذمہ داروں کو تاوان و ڈنڈ دے گا۔ اگر اجنبی نے قاتل کو جان بوجھ کر قتل کیا ہے تو قصاص کے تاوان میں اسے قتل کیا جائے گا اور اگر غلطی سے قتل کیا تھا تو اس پر تاوان یہ ہوگا کہ وہ قاتل کے وارثوں کو دیت دیدے، ولا تضمن رد یه علی حسب التحقیق کا یہی مطلب تھا واللہ اعلم بالصواب۔

وملك النكاح :۔ حضرات احناف رحمہم اللہ کا فرمان تھا کہ جن چیزوں کا مثل نہیں ہے ان کو اگر کسی نے ہی لوگوں کے پاس ان کا ضمان نہیں لیا جائے گا یعنی بے مثل چیزیں اگر انسداد و ضیاع کا ثبوت بھی ملے جب بھی اس کا تاوان و ڈنڈ نہیں وصولا جائے گا، انھیں بے مثل چیزوں میں نکاح کی ملکیت ہے، نکاح کی ملکیت عورت سے شوہر کی لطف اندوزی کا جواز ہے، اگر کسی نے ایسا کام کیا جس کے نتیجے میں عورت سے شوہر کی لطف اندوزی اور شہوت رانی موقوف ہو گئی تو اس سے ملک نکاح یعنی لطف اندوزی کے توقف وانسداد کا تاوان و ڈنڈ نہیں لیا جائے گا، وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح نہ تو مثلی چیز ہے نہ ہی قیمی ہے یعنی ملک نکاح ایسی چیز ہے جس کا ظاہر و باطنی کوئی مثل نہیں ہے لہذا ملک نکاح میں تعطل و توقف یا انسداد سے کسی پر تاوان و ڈنڈ واجب نہیں کیا جائے گا۔

اس کو ایک مسئلے سے سمجھئے کہ دو مردوں نے کسی شخص کے متعلق گواہی دیدی کہ اس نے اپنی عورت سے دخول کے بعد اسے طلاق دیدی، دخول کرنے سے شوہر پر پورا مہر واجب ہو جاتا ہے کہ وہ عورت کے حوالہ کر دے اور طلاق دینے سے مہر حوالہ کرنا پڑے گا۔ قاضی نے ان کی گواہی سنکر حکم صادر کیا کہ شوہر

کے ذریعہ ملک نکاح ختم کرتا ہے تو عورت مال دیتی ہے، معلوم ہوا جدائی کے وقت مال دینا منافع بضع کا متقوم ہونا ہے اگر منافع بضع کی قیمتی حیثیت تسلیم نہ کی جائے تو عورت پر خلع میں مال دینا کیوں واجب اور کیسے جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ملک نکاح یعنی شرمگاہ کے منافع یعنی شرمگاہ سے اکتساب نسل و لذت کے جواز کے ازالے کے وقت شوہر کا رقم و قیمت لینا قیاس کے خلاف ایک خاص قرآنی نص سے ثابت ہے قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ عورت منافع بضع کے انسداد کے وقت شوہر کو مال نہ دیتی کیونکہ منافع قیمتی اور متقوم نہیں ہوتے، لیکن عورت کا یہ جارحانہ اقدام کہ وہ شوہر کے حق تصرف اور ملک نکاح میں دست انداز ہو رہی ہے ممکن ہے اس کی وجہ سے اسے سزا میں مال دینا پڑتا ہو ورنہ مال دینا تو اصل میں قرآنی نص سے ثابت ہے، توجیہ وہ ہے جو میں نے پیش کی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

وانما قید بالدخول:۔ متن میں ماتن نے گواہوں کی گواہی میں یہ اضافہ کیا کہ وہ طلاق کی گواہی دیتے وقت یہ کہیں کہ شوہر نے اپنی بیوی کی شرمگاہ میں عضو تناسل داخل کرنے کے بعد طلاق دی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دخول فی البضع سے پہلے شوہر کے ذمہ مہر عورت کے حوالہ کرنا واجب نہیں ہے دخول سے پہلے صرف طلاق کے وقت مہر دینا واجب ہوگا وہ بھی آدھا مہر، دخول سے پہلے بیوی کے لئے یہ احتمال رہتا ہے کہ وہ مرتد ہو جائے یا شوہر کے لڑکے وغیرہ سے دل لگی کر کے حرام کاری کر بیٹھے، اگر دخول سے پہلے ایسا کرتی ہے تو شوہر کے ذمے مہر کا وجوب بالکلیہ ساقط ہو جائیگا، شوہر مذکورہ گواہوں کے نتیجے میں بیوی کو مہر کی مد میں کچھ بھی نہیں دیتے، اگر دخول سے پہلے گواہی دیتے ہیں کہ شوہر نے بیوی کو طلاق دی اور قاضی مہر و جدائی کا حکم دیتا ہے اور شوہر آدھا مہر دیتا ہے تو گویا انہوں نے شوہر کے ہاتھ سے آدھا مہر لے کر خود عورت کے حوالہ کر دیا تھا، لہذا یہ شوہر کی آدھی مہری رقم کو ضائع کرنے والے ہوں گے اور رقم ایک مثلی چیز ہے کیونکہ اس میں صوری مثلیت پائی جاتی ہے اور یہ قیمتی تو ہے ہی، لہذا ضابطے کی مطابقت میں ان گواہوں پر واجب ہو جائے گا کہ یہ آدھے مہر کی بقدر رقم کا تاوان وہ میاں کے حوالے کریں۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ فَقَالَ وَلَا بُدَّ لِلْمَأْمُورِ بِهِ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرُورَةَ أَنَّ الْآمِرَ حَكِيمٌ يَعْنِي لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا عِنْدَ اللّٰهِ تَعَالٰى قَبْلَ الْأَمْرِ وَلٰكِنْ نَعْرِفُ ذٰلِكَ بِالْأَمْرِ ضَرُورَةَ أَنَّ الْآمِرَ حَكِيمٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَهٰذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقُبْحِ هُوَ الْعَقْلُ لَا دَخْلَ فِيهِ لِلشَّرْعِ وَعِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ الْحَاكِمُ بِهِمَا هُوَ الشَّرْعُ لَا دَخْلَ فِيهِ لِلْعَقْلِ۔

ترجمہ پھر جب مصنف، اداء اور قضا کی قسموں کے بیان سے فارغ ہوگئے تو مامور بہ کے

هو مخلوق لله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك وكذا الصوم في نفسه تجويع وإهلاك للنفس وإنما حسن لقهر النفس الأمارة التي هي عدوة الله تعالى وعداوته الحق أو بخلق الله تعالى لا باختيار النفس فيها وكذا الحج في نفسه مشي وقطع مسافة وزيارة أمكنة متعددة وإنما حسن لشرف في المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الأمكنة وتلك الشرافة ليست باختيار الأمكنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كأن هذه الوسائط لم تكن فكأنها في أنفسها كانت حسنة بعينها.

ترجمہ

کالتصدیق الخ جیسے تصدیق کرنا اور نماز پڑھنا اور زکوٰۃ دینا، یہ مثالیں لف ونشر مرتب کے طور پر مصنف نے بیان کی ہیں، پس اول یعنی تصدیق اس امور کی مثال ہے جو سقوط کو قبول نہیں کرتی، کیونکہ تصدیق ہمیشہ پر واجب ہے جب تک وہ عاقل بالغ ہے اس سے ساقط نہیں ہوتی اور اسی وجہ سے اکراہ کی حالت میں زائل نہیں ہوتی، پس اگر کسی شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو زبان سے کلمۂ کفر کہہ دیا جاتا ہے لیکن قلبی تصدیق اپنی حالت پر برقرار ہے، زبانی اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے اور تصدیق قلبی سقوط کو بالکل قبول نہیں کرتی، اور تصدیق کا حسن ہونا بعینہٖ ثابت ہے اس لئے کہ عقل حکم کرتی ہے کہ خالق منعم کا شکر کرنا واجب ہے۔ اور ثانی یعنی صلوٰۃ اس مامور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول کرتا ہے، اس لئے کہ نماز حیض ونفاس کی حالت میں ساقط ہوجاتی ہے، جس طرح اقرار لسانی اکراہ سے ثابت ہوجاتا ہے۔ اور نماز کا حسن لعینہٖ ہے اس لئے کہ صلوٰۃ شروع سے آخر تک رب کی تعظیم ہے قول اور فعل سے اور اس کی عبادت ہے اور اس میں خشوع ہے اور اس کے سامنے قیام ہے اور اس کی بارگاہ میں طلب ہے، اگرچہ کیفیات اور رکعتوں کی تعداد نماز کے اوقات اس کی شرطیں تنہا عقل سے پہچانی نہیں جاتی، شریعت کی محتاج ہے اور میں نے صلوٰۃ کے اسرار کو مثنوی معنوی میں پیش کردیا ہے۔

وکذا الحج فی نفسہ الخ حج بھی اسی طرح دوڑنا، مسافت طے کرنا، اور متعدد مکانات پر شرافت بخشی ہے اور یہ شرافت وبزرگی مکانوں کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسی طرح پیدا فرمایا ہے، پس یہ ایسا ہوگیا گویا یہ واسطے درمیان میں حائل نہیں تھے اس لئے حسن لعینہٖ بن گئے۔

تشریح عبارات

ماتن نے مامور بہ کے اس حسن کی تین قسمیں بیان کی تھیں جو عقلی اور ذاتی حسن رکھتا ہو، حسن لعینہٖ اسے کہتے ہیں جس کے حسن میں واسطہ نہ پایا جاسکے بلکہ وہ حسن ذاتی ہو یعنی مامور بہ کے لئے حسن طے شدہ اور متعین کردہ ہو ایسے حسن کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک یہ حسن کبھی بھی مامور بہ سے ساقط نہیں ہوتا اور کبھی ساقط ہوجاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مامور بہ

بے شک یہ اعلاء کلمۃ اللہ کی وجہ سے حسن ہوا ہے۔ اور خود کلمۃ اللہ صرف جہاد سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد دوسرا فعل انجام نہیں دینا پڑتا۔

وکذلک الحد اسی طرح حدود قائم کرنا فی نفسہ عذاب دینا ہے اس میں حسن اس وجہ سے آیا ہے کہ اس میں لوگوں کو معاصی سے روکا جاتا ہے اور زجر عن المعاصی حدود قائم کرنے سے ہی حاصل ہوجاتا ہے، زجر کا اس کے بعد کسی دوسرے فعل سے (اور جاری کرنے کے بعد دوسرا کوئی کام نہیں کرنا پڑتا)۔ ایسے ہی جنازہ کی نماز فی نفسہ بدعت ہے جو بتوں کی پوجا کرنے کے مشابہ ہے، مسلمانوں کا حق ادا کرنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور یہ نماز جنازہ پڑھنے سے حاصل ہوجاتا ہے نہ کہ کسی دوسرے فعل سے اس کے بعد پس یہ تمام واسطے اور وہ کافر کا کفر، میت کا اسلام اور ممنوعات شرعیہ کی بے حرمتی کرنا سب کی سب بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں اسی واسطے ان واسطوں کا بھی اعتبار کیا گیا۔ اور حسن لغیرہ میں داخل مانا گیا بخلاف زکوۃ صوم اور حج کے واسطوں کے یعنی فقیر کا فقر، نفس کی عداوت اور مکان کی شرافت وعظمت تو یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں بندے کا اس میں کوئی دخل اور اختیار نہیں ہے اس لئے ان کو حسن لعینہ کے ساتھ ملحق کیا گیا۔ پس غور کرلو۔

اور قدرت اس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے۔ قدرت مامور بہ کی شرط نہیں ہے اور اگر تو یہاں پر مضاف محذوف نہ لے اور کہے کہ و مشروطا القدرۃ تو اس مامور بہ کی مثال بن جائے گی جو قدرت کے ساتھ مشروط ہے اور اگر تو اور بکونہ حسنا کی ضمیر غیر کی طرف راجع کرے جس طرح لا یتادی دونہ کی ضمیر غیر کی طرف راجع ہے جیسا کہ کہا گیا ہے تو مصنف کے کلام میں انتشار نہ ہوتا اور قدرت بلا تکلف غیر کی مثال بن جاتی۔ البتہ اس صورت میں شرط مشروط کے معنی میں ہوگی اور عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ یا غیر جیسے کہ قدرت حسن ہوگا اسکے مشروط میں حسن کی وجہ سے پس مقصد پلٹ جائے گا اور مدعا الٹ جائے گا حاصل کلام یہ ہے کہ یہ مقام معنوی خامی سے خالی نہیں ہے۔

ثم وصف القدرۃ الخ ماتن نے اسکے بعد اپنے قول وھی التمکن من [illegible] سے اس قدرت کا وصف بیان کیا ہے اشارہ کرنے کے لئے کہ یہ قدرت، قدرت حقیقیہ نہیں ہے جس کے ساتھ فعل صادر ہوتا ہے اور وہ قدرت اس فعل کے لئے علت ہوتی ہے اور اس میں تخلف نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ مکلف ہونے کا مدار نہیں ہے کیونکہ وہ فعل سے پہلے نہیں ہوتی تاکہ اسکے سبب سے آدمی مکلف ہو۔ بلکہ اس مقام پر قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جس کے معنی ہیں اسباب اور آلات کا سالم رہنا اور اعضاء بدن کا صحیح ہونا کیونکہ یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور تکلیف (یعنی احکام کا پابند ہونا) کا درست اور صحیح ہونا اسی صفت پر موقوف ہے۔

فقدرۃ الوضوء الخ پس وضو کرنے کی قدرت اس وقت ہے جبکہ پانی پایا جائے ورنہ پس تیمم ہے در قبلہ

کی جب توبہ کرنے کی قدرت اس وقت ہے جبکہ توقف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو یعنی خوف کے وقت اور قبلہ معلوم نہ ہونے
کے وقت جہت قدرت وہ جہت تحری ہے۔ اور قیام کی قدرت صحت کے وقت ہے ورنہ قعود اور اشارہ ہے، اور
زکوٰۃ کی قدرت اس نصاب کے وقت ہے ورنہ وہ معاف ہے، اور روزہ کی قدرت صحت اور اقامت کے وقت ہے
ورنہ پس قضا اس کا نائب ہے اور حج کی قدرت اس وقت ہے جبکہ سفر خرچ اور سواری موجود ہو، اعضاء بدن صحیح
وتندرست ہوں اور راستہ مامون ہو ورنہ حج نفل ہوگا اسی طرح دوسرے امور کو قیاس کر لیجئے۔

تشریح عبارت

ماتن نے بتایا تھا کہ کبھی مامور بہ میں حسن کی صفت غیر مامور بہ کی وجہ سے پائی جاتی
ہے، اور یہ غیر اس شان کا ہوتا ہے کہ صرف مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا نہیں
ہوتا بلکہ ایک اور فعل کی ضرورت ہوتی ہے اس کی مثال میں وضو پیش کرتے ہیں، وضو ایسا مامور بہ یعنی حکم
ہے کہ وضو کرنے سے وضو کا غیر یعنی نماز ادا نہیں ہوتی نہ ہی اس کا سقوط ہوتا ہے، حالانکہ وضو ایسا مامور
ہے کہ اس میں نماز ہی کی وجہ سے صفت حسن پیدا ہوئی ہے ورنہ تو وضو بجز اعضاء کی صفائی اور
برودت و پانی کی اضاعت کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اور نماز ایسا غیر ہے جو صرف فعل وضو سے ادا اور ساقط
ہوگا ہی نہیں بلکہ غیر وضو کے غیر یعنی نماز کی ادائیگی کے لئے ایک دوسرے فعل کا ہونا ضروری ہے بالفعل
اس دوسرے فعل یعنی فعل صلوٰۃ کو برتا جائے گا تب نماز ادا کی جائے گی۔

مامور بہ میں حسن کی صفت جس غیر مامور بہ سے آتی ہے کبھی وہ غیر صرف مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا
ہو جاتا ہے، اس کی مثال میں جہاد ذکر کرتے ہیں، جہاد میں حقیقت کے اعتبار سے کوئی حسن و خوبی نہیں
جہاد کی اصلیت یہ ہے کہ اس میں اللہ رب العزت کے بندوں کو تکلیف پہنچتی ہے اور اللہ کی آباد کی ہوئی
بستیاں تاراج کر دی جاتی ہیں، لیکن جہاد کا جو حکم دیا گیا اور اسے جو مامور بہ بنایا گیا تو اس میں جہاد
کے علاوہ یعنی غیر جہاد سے حسن و خوبی پیدا ہوگئی، غیر جہاد اللہ کے کلمہ اور اللہ کے دین کا بول بالا اور دین
کی سربلندی یعنی اللہ کے کلمہ کا بول بالا ہونا جہاد سے حاصل ہوگا اس لئے جہاد اپنے غیر یعنی اللہ کے
کلمہ کی سربلندی کی وجہ سے صفت حسن سے متصف ہو گیا، ساتھ ہی جہاد مامور بہ کی ایسی مثال ہے کہ جس
غیر کی وجہ سے جہاد میں حسن پایا گیا جہاد کرتے ہی وہ غیر ادا ہو جائے گا یعنی جہاد کر لیا گیا تو اللہ کے
دین کی سربلندی حاصل ہو گئی جب ادا کرنے کے بعد اللہ کے کلمہ و دین کی عظمت و سربلندی کے لئے کسی اور
فعل کی قطعی ضرورت نہیں رہی۔

حدود اور سزاؤں کا نفاذ حقیقت میں ایسا مامور بہ ہے جس کے اندر ذاتی حسن اور نفس امر میں خوبی
اور کمال نہیں پائے جاتے، دیکھئے تو سبھی سزا تو عذاب ہے اور عذاب اچھی چیز نہیں، لیکن سزا جیسے غیر حسن
مامور بہ میں حسن ایک اور مامور بہ سے آیا ہے جو سزا والے مامور بہ کا غیر ہے، سزا والے مامور بہ کے متعلق
مامور بہ لوگوں کو گناہوں اور بدکرداریوں سے باز رکھنا تھا، لوگوں کی گناہوں سے روک تھام ایک حسن

بندہ کا عمل، موجب تھا، اسی وجہ سے سزاؤں میں حسن و کمال پیدا ہو گیا۔ گناہوں کے ارتکاب سے بچاؤ بعض سزاؤں کے نفاذ سے حاصل ہو جائے گا، لہذا سزاؤں کے نفاذ کے بعد کسی اور کام کی احتیاج نہیں رہ جائے گی جس سے عاصی کا انسداد ہو سکا یا جائے گا۔

انہی میں نماز جنازہ بھی ہے، حقیقت میں یہ نماز ایک عجیب و غریب عبادت ہے کیونکہ جنازہ پڑھنا بتوں کی پوجنے سے قریب ہے، گویا جنازہ پڑھنے والے میت کی پوجتے ہیں! اور یہ ایک قبیح بات تھی اس کے باوجود جنازہ کی نماز کا امر کیا گیا اور اسے مامور بہ بنایا گیا اور اسے حسن قرار دیا گیا مگر اس کا حسن بھی دوسرے مامور بہ سے آیا ہے جو اس کا غیر ہے وہ مامور بہ یہ ہے کہ ایک مسلمان کا حق ہوتا ہے کہ اس کے لئے دعا کی جائے، یہ دعا کیا جانا نماز جنازہ میں پایا جاتا ہے کیونکہ نماز جنازہ میں دو باتیں پائی جاتی ہیں، ایک تو اس میں اللہ رب العزت کی تعریف ہوتی ہے اور یہ حسن لعینہ ہے اور دوسری میت کے لئے دعا، یہ اس لئے حسن ہے کہ دعا کی صورت میں ایک مسلمان کا حق اسے دیا جاتا ہے لہذا نماز جنازہ حسن تو ہوئی لیکن حسن لغیرہ ہوئی اور یہ حسن لغیرہ بھی دونوں یعنی کامل اعتبار سے نہیں بلکہ ایک جز کے لحاظ سے حسن لغیرہ ہے اور ایک جز کے لحاظ سے حسن لعینہ ہے، ان تمام مامورات اور ان میں واسطے موجود ہیں، مثلاً جہاد میں حسن آنے کا واسطہ کفر کو ختم کرنا ہے جو جہاد کا غیر ہے مگر حسن ہے اسی کی وجہ سے جہاد میں حسن کی صفت آگئی اور میت کے اسلام کے حق کو ادا کرنا یہ ہے کہ اس کے لئے دعا کی جائے اور دعا جنازہ میں موجود تھی لہذا جنازہ ایک حق کا واسطہ ہوا اور سزاؤں کے نفاذ میں ممنوعات اور معاصی کے حق احترام کے تاکد و بعد سے ترک کرنے اور ان سے عزیز نہ ہو، روزے پر برکت لگا اسے یہ واسطے ہیں بندوں کے کر تو توں لغداد ان کے اختیارات کی بات تھی پس ان واسطوں کو معتبر مانتے ہوئے انہیں حسن لغیرہ کی فہرست میں ڈال دیا گیا، لیکن یہی کام زکوۃ روزہ حج کے واسطوں میں نہیں کیا گیا کیونکہ واسطے تو اللہ رب العزت کی ایجاد ہیں سے ہوئے تھے اس میں بندوں کے اختیارات کا کوئی دخل تھا ہی نہیں مثلاً فقیر کو فقر و تنگدستی اور نفس امارہ کی عداوت کا اللہ رب العزت سے انتساب اور حج کے لئے مقام کی شرافت کا اعلان یہ تو اللہ رب العزت کے اپنے اختیاری اور مخصوص کام ہیں اس لئے ان مامورات کو حسن لعینہ کے ملحقات میں ڈال دیا گیا، یہاں غور کرو گے تو حسن لعینہ اور لغیرہ کے تمام پہلو واضح ہو جائیں گے، لہذا تھوڑا تھوڑا اس مقام میں غور ہی کے ساتھ پڑھنا چاہئے۔

قدرت کے بارے میں بحث ہے کہ قدرت شرط کی مثال ہے یا مشروط کی مثال، اگر قدرت شرط کی مثال مانی جائے تو معنی یہ ہوگا، قدرت جس شرط کی مثال ہے اسی شرط کی وجہ سے مامور بہ میں حسن کی صفت آئی ہے، اب یہ مطلب خود ہی سامنے آ جائے گا کہ قدرت مامور بہ کی مثال نہیں ہے، گر قدرت کو مامور بہ کی مثال قرار دیا ہو تو قدرت سے پہلے مشروط مقدر مانئے قدرت کو مضاف الیہ اور مشروط کو مضاف ٹھہراتے ہوئے مشروط القدرت کہئے، اب قدرت یقیناً اسی مامور بہ کی مثال ہوگی جو قدرت سے

مشروط ہو، او یکون حسنا میں ضمیر کے مرجع پر نظر کرنے سے قدرت میں معنی کا الٹ پھیر پایا جائیگا کیونکہ او یکون حسنا کی ضمیر اگر غیر کی طرف راجع کردی جائے یعنی مامور بہ جو قریبی مرجع ہے اس کی طرف ضمیر لوٹا کر غیر یعنی بعید مرجع کی طرف ضمیر لوٹائی جائے تو اس صورت میں لا یتعلق بتا دی اور او یکون وکان سب کی ضمیروں کا مرجع ایک ہوگا، اور کلام بلا شبہ انتشار کا شکار ہونے سے محفوظ رہے گا اور قدرت اس صورت میں غیر کی مثال ہوگی یعنی غیر مامور بہ کی مثال ہوگی اور مثال مشل لہ میں واقعۃً اچھی مطابقت پائی جائے گی کیونکہ قدرت غیر مامور بہ کی مثال طے ہو چکی تھی، لیکن ایک بڑی خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس وقت شرط کو مشروط کے معنی میں لینا پڑے گا اور ماتن کی عبارت کا مطلب ہوگا کہ یا مامور بہ کا غیر جیسے قدرت ہے ایسے معنی کی وجہ سے حسن ہوگا جو اس کے مشروط میں پایا جاتا ہے، حالانکہ یہ معنی قطعی غلط ہے کیونکہ شرط تو مامور بہ ہے اور یہ مامور بہ مشروط بالقدرت ہے اس مامور بہ کے لئے تسلیم ہو چکا تھا کہ اس میں حسن نہیں ہے یہ علی غیر الحسن ہے لیکن مامور بہ کے غیر اور علاوہ یعنی قدرت میں حسن تھا اس کی وجہ سے اس میں حسن آیا، یہ معنی صحیح تھا مگر یا لا توجیہ پر یہ لازم آتا ہے کہ خود شرط یعنی قدرت میں حسن اس لئے آیا کہ مامور بہ میں حسن تھا، حالانکہ مامور بہ میں حسن نہیں تھا تو یہ معنی اور توجیہ مطلب کے خلاف اور مدعی کے برعکس ہے معلوم ہوا کہ چاہے مضاف کی تقدیر یا ضمیروں کا اتحاد المرجع ہر صورت میں مصنف کی عبارت میں لا یعنی مکاری کرنی پڑتی ہے یعنی یہ مقام ہر حال میں تکلف اور بے ہودہ اسلوب کا حامل رہے گا۔

ثم وصف القدرۃ الخ قدرت کی تعریف میں ماتن نے تمکن اور استطاعت کا لفظ استعمال کر دیا کہ اس سے حقیقی قدرت جس میں تمام شرطیں جمع ہوں مراد نہیں ہے کیونکہ حقیقی قدرت علت کا درجہ رکھتی ہے، حقیقی قدرت فعل کی علت ہوتی ہے اور فعل حقیقی قدرت کا معلول ہوتا ہے اور علت و معلول میں تخلف نہیں ہوتا، یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ معلول پایا جائے اور علت نہ پائی جائے اگر حقیقی قدرت کی حقیقت یہی ہے کہ اس کے ساتھ فعل ضرور پایا جائے گا مگر شریعت میں بندے کو جس قدرت کا مکلف بنا کر مامور ٹھہرایا گیا ہے وہ حقیقی قدرت نہیں ہے کیونکہ حقیقی قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے، فعل پر تقدم و سبقت نہیں رکھتی ہے اور جب تک قدرت فعل پر تقدم و سبقت نہیں رکھے گی تب تک ایسی قدرت کی بنا پر فاعل کو فعل کا مکلف نہیں بنایا جائے گا حقیقی قدرت میں اتصال بالفعل پایا جائے گا لیکن حقیقی قدرت فعل سے مقدم اور اس سے پہلے نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کے ساتھ رہتی ہے اس لئے حقیقی قدرت تکلیف و امر کا مدار نہیں ہو سکتی، البتہ

ل علامہ ابو الفضل جرجی پوری قدس سرہ نے فرمایا او یکون کی ضمیر غیر کی طرف لوٹانے سے مثال اور مشل لہ میں کوئی مطابقت نہیں رہے گی اگر گنگوہی کا انتساب درست مانیں تو ابو الفضل جرجیوری کی بات قابل قبول نہیں رہے گی۔

کی عبارت میں قدرت سے وہ استطاعت مراد لی جائے گی جس کی بدولت بندے کے لئے اس کے ذمہ لازم شدہ
کی ادائیگی ممکن ہوسکے یہاں پر یہی قدرت مراد ہے، اس قدرت کی تفصیل یہ ہے کہ اس سے اسباب اور آلات اور
اعضاء کی حفاظت و صحت مراد ہے یعنی فعل کے اسباب، فعل کے آلات محفوظ ہوں اور اعضاء صحت مند ہوں،
یہی معنی ہے بندے حق مکلف کی قدرت کے، اس معنی کی قدرت ایسا مفہوم ہوگا جو یقینی فعل پر مقدم و سابق
ہے۔ صحت تکلیف و امر کی صحت اسی استطاعت یعنی قدرت پر موقوف ہے اس کی مثال یوں سمجھیں کہ وضو
ایک فعل ہے اس کی قدرت پانی کا پایا جانا ہے، اگر پانی مل گیا تو بندہ مکلف وضو پر قادر ہے اور پانی نہ ملا تو وہ
وضو پر قادر نہیں کہا جائے گا لہٰذا اسے تیمم کرنا پڑے گا، اسی طرح قبلہ کی طرف رخ کرنے کی قدرت یہ ہے کہ
خوف اور اندیشہ نہ ہونے کی صورت میں اور جہت قبلہ معلوم ہونے کی صورت میں قبلہ کی طرف رخ کرے، یہی
توجہ الی القبلہ، قبلہ کی طرف توجہ کی قدرت کہلائے گی اگر خوف ہو تو جدھر توجہ کرسکتا ہے وہی جہت توجہ کی
قدرت قرار پائے گی اور اگر جہت کا علم نہیں ہے تو غور و تحری کر کے جس رخ کو قبلہ کے لئے متعین
سمجھے گا وہی توجہ الی القبلہ کی قدرت سمجھی جائے گی، یہی حالت مثلاً نماز میں قیام پر قدرت کی ہے اگر تندرست ہے
تو یہی صحت قیام کی قدرت سمجھی جائے گی اگر تندرست نہیں ہے تو بیٹھ کر نماز پڑھے یا اشارے سے پڑھے
اور زکوٰۃ کی قدرت نصاب زکوٰۃ کے بقدر مال کا ملکیت میں آنا ہے بالفرض زکوٰۃ کے نصاب کی مقدار میں مال
کا کوئی مالک نہیں ہے تو زکوٰۃ کا اس سے کوئی مطالبہ نہیں کیا جائے گا شارح نے معنوی کا لفظ اپنی طرف
سے بڑھایا ہے یہ ان کی غلطی ہے، نیز روزے کی قدرت مکلف کا مریض نہ ہونا یعنی تندرست اور مقیم ہونا
ہے اور علی سبیل المثال حج کی قدرت میں یہ چیزیں آتی ہیں مثلاً خرچ اور صرف حاصل ہو، سواری کا
انتظام ہوسکے، حاجی کے اعضاء تندرست ہوں اور حج کا راستہ خطرے سے محفوظ ہو اور پرامن ہو،
اگر یہ باتیں نہیں ہیں تو حج کی قدرت مفقود سمجھئے، حاجی دنیا کے کچھ حصے کی ملکیت ہی کیوں نہ رکھتا ہو
اسی طرح شریعت کے ہر حکم و امر میں ایسے کرنے کی قدرت کے ناطے استطاعت اور بندہ آدمی کی طرف جھکے
ہوئے ہیں بس دیکھا جائے گا کہ اسباب آلات اور اعضاء کے تحفظ و صحت و تعاون سے بندہ حکم کی تعمیل
کرے گا جس سے تعمیل ممکن ہوگی وہی فعل امر کی قدرت کہلائیں گے، شارح کہتے ہیں اس قدرت میں مطلق
اور کامل قدرت کو شامل کر سکتے ہیں

ثُمَّ الْقُدْرَةُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ أَيِ الْقُدْرَةُ الَّتِي يَتَمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ وَهِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْآلَاتِ
وَالْأَسْبَابِ نَوْعَانِ أَحَدُهُمَا مُطْلَقٌ أَيْ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَالسُّهُولَةِ كَمَا فِي الْقِسْمِ
الْأَوَّلِ وَهُوَ أَدْنَى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْمَأْمُورُ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ وَهُوَ شَرْطٌ فِي أَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ أَيْ مُطْلَقٌ
أَدْنَى مَا يَتَمَكَّنُ بِهِ الْعَبْدُ وَهٰذَا الْقَدْرُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِي أَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ بِأَيِّ زَائِدٍ وَهُوَ قَدْرٌ

تشریح عبارات

قدرت پر کلام کرتے ہوئے بتلایا کہ قدرت کی مطلق اور کامل دو قسمیں ہیں۔ بات رہ جانے دیا ان کے لئے تقابل حسن پیدا کرنے کے لئے بہتر تھا کیونکہ قدرت کی دو قسمیں ہیں مطلق اور ممکنہ یا کامل اور قدرت مطلق قدرت کو قدرت ممکنہ کہتے ہیں، قدرت ممکنہ یہ ہے کہ بندہ اس کے ذریعہ مامور بہ کی تعمیل کی استطاعت پا جائے قدرت ممکنہ میں اسی بات کا پایا جانا اس لئے ضروری ہے کہ اللہ رب العزت فرماتے ہیں لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا اگر ادنیٰ استطاعت کے بغیر ادائے امر واجب مانیں تو تکلیف مالا یطاق لازم آئے گی۔ حالانکہ اللہ رب العزت نے اسے ساقط کر دیا ہے۔ مذکورہ بالا قدرت ممکنہ ہر امر کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے شرط ہے چاہے وہ امر وہی عبادت سے متعلق ہو جیسے نماز یا مالی عبادت سے متعلق ہو جیسے زکوٰۃ قدرت ممکنہ ادائیگی کے واجب ہونے کی شرط ہے اور صرف ادا کی شرط قدرت حقیقیہ ہے، یہ قدرت نہیں۔ علامہ عبدالحکیم نے بھی یہی مفہوم واضح کیا ہے ہر امر کی ادائیگی کے واجب ہونے کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط ٹھہرانے کا مطلب یہ بھی ہے کہ قدرت ممکنہ قضا کے واجب ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، حالانکہ بظاہر قضا کے واجب ہونے کے لئے قدرت ممکنہ کو شرط ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ وجوب قضا میں قدرت ممکنہ شرط نہ ماننے کی صورت میں لازم آئے گا کہ بندے کے ذمہ وہ مطالبہ ڈالا جا رہا ہے جو اس کے بس میں نہیں ہے، کیونکہ اسے قدرت نہیں قدرت کے بغیر تکلیف و مطالبہ منفی و مردود ہو چکا ہے، اللہ رب العزت نے فرما دیا تھا لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا۔ اس کا حل یہ ہے کہ قدرت ممکنہ وجوب قضا میں شرط نہیں ہے اور لا یکلف اللہ سے اللہ تعالیٰ واضح فرما رہے ہیں کہ تکلیف و مطالبہ تعمیل کے آغاز میں قدرت ممکنہ کا ہونا شرط ہوگا کیونکہ تکلیف اور مطالبہ تعمیل کا آغاز اسی وقت تک ممکن ہوگا جب تک کہ قدرت ممکنہ نہ ہو، لیکن قدرت ممکنہ تکلیف اور مطالبہ تعمیل کے بقاء و استمرار میں شرط نہیں ہوگی، اور قضا کا واجب ہونا یہ تکلیف و مطالبہ تعمیل کی بقا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وجوب ادا ہی وجوب قضا کا سبب ہے جب کہ آغاز و بقاء میں حد فاصل کا آنا تو عادی بات ہے جیسے گواہ آغاز نکاح کے لئے مطالبہ کی شرط ہیں، لیکن نکاح کی بقاء اور اس کی استمرار کے لئے یہی گواہ شرط نہیں ہیں۔ اسی طرح قدرت ممکنہ آغاز تکلیف یعنی مامور بہ کی ادائیگی کے وجوب کے لئے ضروری ہے گی جبکہ یہی ممکنہ قدرت بقائے تکلیف یعنی قضا کے وجوب کے لئے شرط نہیں رہے گی، ہاں قدرت ممکنہ قضا کے لئے اس صورت میں شرط ہو جائے گی جب قضا سے فعل یعنی فوت شدہ کی ادائیگی مقصود و مطلوب ہو، یہاں قضا کے لئے ممکنہ قدرت کا شرط ہو جانا اس لئے روا ہو گیا کہ ممکنہ قدرت کے بغیر فعل کا مطالبہ سرے سے درست ہی نہیں ہوگا، فعل کا مطالبہ ادا سے گذر کر قضا میں کیا گیا ہے لہٰذا مطالبہ فعل کی صورت میں ممکنہ قدرت کی شرط مان لی جائے گی، یہ بات عقلی مطابق ہے اس میں کوئی زبردستی نہیں۔

ہاں اگر قضا سے فعل کا مطالبہ منظور نہ ہو بلکہ اس سے وارث کے لئے فدیہ کی وصیت کرنا مراد ہو یعنی وارث کو کہہ جانے کہ موت کے بعد وہ میت کی جانب سے فدیہ دے دے یا وصیت کے مطابق گناہ کا لازم ہوگا تو ان

بلکہ وجوب کے لئے وہم ہونا کافی ہے پس اگر یہ موہوم نزدیک میں پایا گیا مثلاً خدا تعالیٰ کی طرف سے وقت میں امتداد ہو گیا تو فی نفسہ وقت میں ادا کرے ورنہ اس کا ثمرہ قضاء میں ظاہر ہوگا۔

حتی لو بلغ الصبی الخ آخری وقت میں جب بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ان سب صورتوں میں امام صاحب کے نزدیک نماز واجب ہوگی کیونکہ آخر وقت میں وقت بڑھ جانے کا احتمال ہے مثلاً سورج ٹھہر جائے۔ اور آخری وقت سے مراد وہ وقت ہے کہ جس میں صرف تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش ہو پس جب یہ اسباب اس وقت میں پائے جائیں تو نماز واجب ہوگی کیونکہ امتداد کا احتمال موجود ہے کہ سورج ٹھہر جائے پس اگر سورج واقعی ممتد ہو جائے تو اس میں نماز کو ادا کرے ورنہ پھر قضا کرے سورج کا موقوف ہو جانا امر ممکن ہے مگر عادت کے خلاف ہے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے لئے موقوف ہوا تھا جب آپ کے سامنے شام کے وقت نہایت عمدہ تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے تھے اور آفتاب ڈوبنے کے قریب تھا پس حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان کی پنڈلیاں اور گردنیں کاٹنا شروع کر دیا۔ پھر ان کی دعا سے حق تعالیٰ نے سورج کو لوٹا دیا حتی کہ آپ نے عصر کی نماز پڑھ لی اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے لئے گھوڑوں کے بجائے ہوا کو تابع کر دیا۔ یہ واقعہ قرآن پاک سے ثابت ہے۔

وقد کان لیوشع علیہ السلام الخ اسی قسم کا واقعہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام کے ساتھ پیش آیا ہے حتی کہ آپ نے بیت المقدس کو سنیچر کی رات آنے سے پہلے ہی فتح کر لیا۔ پھر اسی طرح کا واقعہ ہمارے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی پیش آیا تھا۔ جس وقت حضرت علی رض سے عصر کی نماز فوت ہو گئی تھی کتابوں میں جیسا کہ مذکور ہے

وہذا بخلاف الخ اور یہ یعنی توہم کا اعتبار حج کے برخلاف ہے کیونکہ اس میں زاد سفر و سواری کا توہم معتبر نہیں ہے زاد و توشہ (جیسے بہت سے لوگ بغیر سامان سفر و سواری کے حج کر لیتے ہیں) کیونکہ حج میں توہم قدرت کا اعتبار کرنے میں بڑا حرج و نقصان ہے اور اگر اس کا اعتبار کیا جائے تو اس کا ثمرہ قضاء کے واجب ہونے میں ظاہر ہوگا اور یہ غیر معقول ہے۔

تشریح عبارات

جناب مصنف بتلانا چاہتے ہیں کہ ادا کے وجوب کے لئے شرط یہ ہے کہ ممکنہ قدرت کے متعلق صرف یہ خیال اور وہم و توقع ہو کہ بندہ [illegible] کر سکتا ہے یعنی ادا کے وجوب کی شرط یہ نہیں ہے کہ ممکنہ قدرت فی الحال واقعۃً موجود ہو بلکہ یہ احتمال اور امکان ہو کہ فلاں امر ممکنہ قدرت میں ادا ہو جائے گا اگرچہ بظاہر ادا ہو جانے کی گنجائش نہیں ہے تب بھی اس کا وہم ہی کافی ہے۔ اسے مثال سے سمجھئے کوئی بچہ ایسے وقت میں بالغ ہوتا ہے جو نماز کا بالکل آخری وقت ہے یا اسی وقت میں کافر اسلام میں داخل ہو جاتا ہے یا حیض والی عورت پاک ہو جاتی ہے۔ نماز کا یہ آخری وقت مثال کے طور پر عصر کا وقت ہے اور یہ اس قدر آخری وقت ہو چکا ہے کہ اس میں صرف تکبیر تحریمہ کہی جا سکتی ہے۔ تکبیر تحریمہ کہتے وقت ہی وقت کے ختم ہو جانے کے قریب پہنچ گئے۔ پھر بچہ کو بالغ ہونے دیجئے اور اسلام لانے والے کافر اور پاک ہونے والی عورت کے

تشریح عبارات ماتن نے قدرت کی دوسری قسم قدرت کاملہ کے متعلق بتایا کہ یہ ادا کو آسان و سہل بنا دیتی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ قدرت کی اس دوسری قسم کو قدرت میسرہ بھی کہتے ہیں
اس کے متعلق دو باتیں ضرور ذہن میں رکھنی چاہئیں ایک یہ کہ قدرت میسرہ اکثر و بیشتر مالی عبادات میں شرط مانی گئی ہے
نہ کہ بدنی عبادات میں، دوسری بات یہ ہے کہ جب تک یہ قدرت باقی رہے گی واجب اس وقت تک باقی و ثابت
رہے گا۔ مالی عبادتیں زکوٰۃ اور صدقہ وغیرہ ہیں قدرت میسرہ انہی میں اکثر شرط ہوتی ہے اس میں کوئی شک نہیں
کہ مالی عبادات کی ادائیگی گراں ہوتی ہے۔ اس کے بالمقابل عرف میں بدنی عبادات دشوار نہیں ہوتی ہے اسکی
وجہ یہ ہے کہ مال نفس کے لئے محبوب ہے اسی بنا پر اس میں قدرت میسرہ شرط قرار دی گئی تاکہ مالی عبادات کی ادائی
کی تکرار نہ کی جائے۔ کبھی کبھی مالی عبادتوں میں بلکہ قدرت بھی شرط ہوتی ہے۔ جیسے بعض ان عبادتوں میں صدقۂ فطر
شامل ہے، نیز میسرہ قدرت جب تک باقی رہے گی واجب بھی اس وقت تک باقی رہے گا، اس لئے کہ میسرہ قدرت
کے نہ رہنے کی صورت میں واجب کی ادائیگی میں حاصل ہونے والی آسانی باقی نہ رہے گی۔ جب آسانی ہی جاتی رہی تو واجب
خود بخود ساقط ہو جائے گا لیکن قدرت کی طرح سے یہاں واجب کے سقوط کے لئے ادا یا ہلاک ضروری نہیں ہوگے
کیونکہ واجب کا سقوط عجز کے ثابت ہونے سے یقینی ہو جاتا ہے۔ میسرہ قدرت کے نہ پائے جانے کی صورت میں
صفت یسر و سہولت کے ساتھ ادا ممکن نہ رہے گی اور صفت سہولت میسرہ قدرت میں صفت مقصودہ تھی لہذا
صفت سہولت کے ساتھ ادائیگی سے عاجزی آجانے سے ادا کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔ بالفرض ہم قدرت میسرہ کے
جاتے رہنے کے باوجود اصرار کریں گے کہ ادا کا واجب ہونا ثابت رہے گا تو جہاں ادا میں جو یسر و سہولت شرط
تھی وہ عسر سے بدل جائے گی اس لئے کہ یسر و سہولت کا انحصار میسرہ قدرت پر تھا اور یہاں میسرہ قدرت
نہیں ہے۔ لہذا یسر و سہولت جاتی رہے گی۔ رہے اس بات میں ادائیگی کے واجب ہونے کو ثابت ماننا عسر کے ساتھ
ادائیگی کو واجب کرنا ہے۔ حالانکہ یہاں مفروض یسر تھا نہ کہ عسر لہذا میسرہ قدرت کے ختم ہونے پر ادائیگی کا وجوب
خود بخود ساقط ہو جائے گا۔ مثال سے سمجھئے۔ زکوٰۃ مالی عبادت ہے۔ عشر مالی عبادت ہے۔ خراج بھی مالیات
سے متعلق ضابطے کے مطابق ان کی ادائیگی کی جائے گی یعنی زکوٰۃ دینا عشر ادا کرنا اور خراج کی رقم ادا کرنا میسرہ قدرت
پر مبنی ہے میسرہ قدرت زکوٰۃ کی یہ ہے کہ مکلف نصاب تک مال کا مالک ہو اور عشر میں میسرہ قدرت
کھیتی کرنا ہے اور خراج میں میسرہ قدرت یہ ہے کہ بارش کے پانی سے سینچا جائے آلات کھیتی موجود ہوں
اگر نصاب زکوٰۃ تک پہنچ جانے والے مال کا مالک ہے تو مکلف قدرت میسرہ کے ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ نکالیگا
بارش ہوئی آلات سب موجود تھے، پھر کھیتی کرنے کی صورت میں عشر و خراج کی صورت میں عشر و خراج
کی ادائیگی زمین کے مالک پر واجب ہوگی۔ بالفرض ملک نصاب تک پہنچ جانے والا مال ہلاک ہو گیا یا بارش
نہیں ہوئی یا آلات زراعت ہاتھ نہ آسکے تو زکوٰۃ کی ادائیگی کا وجوب ساقط ہو جائے گا۔ لیکن اگر کچھ
مال ضائع ہوا تو جتنا بچا ہے اتنے میں زکوٰۃ دینی ہوگی کیونکہ باقی میں میسرہ قدرت بہرحال موجود ہے یہاں

کو لازم و ملزوم کرنا ہوگا جو اس کی قوت و سکت سے بالاتر ہے۔

یہیں سے جواز کے معنی پر نظر کر لینا بھی ضروری ہے، جواز کا دو معنی ہے حقیقت میں تو اس کا ایک ہی معنی تھا مگر
انتساب کی وجہ سے ظاہری تناظر میں دو معنی ہوتے محسوس ہوگئے، جواز کا پہلا معنی: جس مامور بہ میں قضا ہوتی ہے
جیسے فرض نمازیں ہیں ان میں ادا کرنے کے بعد مامور بہ میں جواز آنے کا مطلب یہ ہے کہ ان کی قضا تحقیقی طور سے
ساقط ہو چکی ہے، جواز کا دوسرا معنی: جس مامور بہ میں قضا نہیں ہے جیسے جمعہ اس میں ادا کرنے کے بعد مامور بہ
میں جواز آنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی قضا تقدیری و تسلیمی انداز سے ساقط ہو چکی ہے۔

وہ بعض متکلمین جنہوں نے خارجی دلیل کے بغیر ادا کیے گئے مامور بہ کی تعمیل اور اس میں جواز کے وصف
کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا، دلیل یہ دیتے ہیں کہ شریعت میں بعض مامور بہ ہیں: جنہیں ادا بھی کیا جاتا ہے
مگر صرف ادا کر لیا جانا ان کی تعمیل اور ان کے جواز یعنی قضا کے سقوط کے لئے کافی نہیں ہوتا، بلکہ ان ادا شدہ
مامور بہا افعال کی تعمیل کو درست تسلیم کرنے اور ان میں جواز کی صفت کو درست ٹھہرانے کیلئے زائد دلیل کی ضرورت
پڑے گی صرف ادا کر لینا اس کے لئے وجہ کفایت و صحت کیسے بن جائے گی جب کہ ہم دیکھتے ہیں مثلاً ایک
حاجی گیا ابھی وہ عرفہ میں وقوف نہیں کر سکا تھا یعنی اس کا احرام ختم نہیں ہوا تھا کہ اس نے بیوی سے ہمبستری
کر لی تو اس کا حج تو فاسد ہو گیا تھا جماع کے ذریعہ اس نے حج کو فاسد کر دیا تھا ایسے حاجی کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ اس
حج میں حج کے افعال ادا کرتا رہے اور اگلے سال حج کی قضا کرے اگر صرف ادائیگی مامور بہ میں جواز کے وصف
کو تسلیم اور تعمیل کی درستگی کے فیصلے کے لئے کافی ہوتی تو ادا کیا گیا فاسد حج بھی کافی ہو جاتا معلوم ہوا صرف
ادائیگی مامور بہ میں جواز یعنی قضا کے سقوط یا بالفاظ دیگر تعمیل کی درستگی باور کرنے کے لئے کافی نہیں بلکہ زائد
خارجی دلیل ضروری ہوگی وہ دلیل ضروری ہوگی کہ مامور بہ کے جو شرائط اور ارکان تھے اس کی ادا نے ان سب
کو اپنے اندر سمو لیا تھا لہذا اب زائد خارجی یا مزید دلیل سے مامور بہ ادا شدہ میں جواز مانا جائے گا۔

لیکن شارح کے نزدیک کے مطابق واضح کئے دیتے ہیں کہ احناف کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مامور بہ جب
اپنے شرائط اور ارکان کے ذریعہ ادا کر لیا جائے تو اس کی ادائیگی اور تعمیل معتبر کافی اور جائز ہوگی ضروری
ہے ادائیگی کے بعد مامور بہ میں جواز ثابت ماننے میں زائد دلیل کا مطالبہ مکلف و مخاطب کو قوت و طاقت سے
زیادہ کرنے کے لئے مجبور کرنا لازم آئے گا، جب اس نے مامور بہ واجب کردہ شرائط و ارکان کی روشنی میں ادا
کر دیا تب اس کی ادائیگی کے بعد ادا کردہ مامور بہ میں جواز کا سقوط تسلیم نہ کرنے سے صاف صاف لازم
آئے گا کہ مخاطب و مکلف کو مامور بہ کی ادائیگی میں قوت و سکت سے زیادہ کا ذمہ دار ٹھہرایا جا رہا ہے، رہی
یہ بات کہ ادا کردہ مامور بہ میں فساد آ جاتا ہے جیسے وقوف عرفہ سے پہلے حج میں جماع کرنے سے اس میں فساد
کا پایا جانا تو اس کا حل یہ ہے کہ جب ادا کردہ مامور بہ میں کسی مستقل دلیل سے معلوم ہو جائے کہ فساد پیدا ہو گیا
تو اس ادا کردہ مامور بہ کا اعادہ کر لیا جائے گا، اور حج میں فساد آنے کے بعد اگلے سال اس کی قضا کا حکم ہو

وإذا عدمت صفة الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رحمه الله. هذا بحث آخر متعلق بما سبق من أن موجب الأمر هو الوجوب يعني أنه إذا نسخ الوجوب الثابت بالأمر فهل تبقى صفة الجواز التي في ضمنه أم لا فقال الشافعي تبقى صفة الجواز مستدلا بصوم عاشوراء فإنه كان فرضا ثم نسخت فرضيته وبقي استحبابه الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب كما أن قطع الأعضاء الخاطئة كان واجبا على بني إسرائيل وقد نسخ عنا فرضيته وجوازه وهكذا في سائر الأحكام وأما صوم عاشوراء فإنما ثبت جوازه الآن بنص آخر سوى النص الموجب للأداء وقيل وثمرة الاختلاف بيننا وبينه يظهر في قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فإنه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالإجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا أصلا.

ترجمہ: اور جب مامور بہ سے وجوب کی صفت معدوم ہو جائے تو ہمارے نزدیک جواز کی صفت باقی نہیں رہتی برخلاف امام شافعیؒ کے۔ یہ ایک دوسری بحث ہے جس کا تعلق گذشتہ اصل سے ہے کہ امر کا موجب (حکم) وجوب ہے یعنی وہ وجوب جو امر سے ثابت تھا جب منسوخ ہو جائے تو وہ صفت جواز جو اس وجوب کے ضمن میں تھی باقی رہتی ہے یا نہیں؟ تو امام شافعیؒ نے فرمایا جواز کی صفت باقی رہتی ہے صوم عاشورہ (دسویں محرم کا روزہ) سے استدلال کرتے ہوئے، کیونکہ وہ پہلے فرض تھا پھر اس کی فرضیت منسوخ کر دی گئی۔ اب اس کا استحباب باقی ہے اور ہمارے نزدیک وجوب کے ضمن میں جو جواز کی صفت ثابت تھی باقی نہیں رہتی جیسے خطا کرنے والے اعضاء کو کاٹ دینا قوم بنی اسرائیل پر واجب تھا مگر ہم سے اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور اس کا جواز بھی ایسے ہی دوسرے احکام میں بھی۔ اور بہرحال صوم عاشورہ کا جواز تو اس کا جائز ہونا دوسری نص سے ثابت ہے اس نص سے ثابت نہیں جو ادا کو واجب کرنے والی تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ظاہر ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے کسی چیز پر قسم کھائی پھر اس نے اسکے غیر کو اس سے بہتر سمجھا، تو چاہئے کہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے اور جو بہتر ہے اس کو کرے۔ یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ کفارہ کا حانث ہونے سے پہلے واجب ہے اور بالاجماع کفارہ کی تقدیم منسوخ ہے مگر اس کا جواز ان کے نزدیک باقی ہے اور ہمارے نزدیک بالکل باقی نہیں۔

تشریح عبارات: یہاں صرف اتنی سی بات سمجھانی ہے کہ ایک حکم واجب تھا پھر اس کا وجوب ختم

نہیں ہے۔ اور سبب بنا ہوا ہے۔ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہو گئی ہیں۔ کیونکہ یہاں وقت پر تقدیم جائز نہ ہوگی۔

ثم ھھنا شیئان ، پھر یہاں دو چیزیں ہیں، نفس وجوب اور وجوب ادا۔ پس نفس وجوب کا سبب حقیقی تو ایجاب قدیم ہے۔ اور سبب ظاہری وقت ہے جو اس کے قائم مقام کیا گیا ہے اور وجوب ادا کے بھی دو سبب ہیں ایک سبب حقیقی ہے اور وہ فعل سے طلب کا تعلق ہے اور دوسرا سبب ظاہری ہے اور وہ امر ہے جو سبب حقیقی کا قائم مقام ہے۔

ثم الظرفیۃ والسببیۃ الخ باعتبار ظاہر کے ظرفیت وسببیت ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے۔ کیونکہ اگر اس نے وقت پر ادا کر دیا تو وقت سبب نہ رہے گا کیونکہ سبب کے لئے ضروری ہے کہ مسبب سے پہلے ہو اور اگر وقت پر ادا نہیں کیا تو وقت ظرف نہ رہے گا کیونکہ ظرف وہ ہے جس میں مامور بہ کو ادا کیا جائے نہ کہ بعد میں۔ اسی وجہ سے علماء اصول نے کہا کہ ظرف تو پورا وقت ہے اور سبب مطلق وقت ہے اور مامور بہ ادا کرنے سے پہلے متصل جو جزء اول ہے وہ سبب ہے اور وہ جزء اس کے شروع کرنے سے پہلے ہوتا ہے اور پورا کا پورا وقت قضاء کا سبب ہے اور امر موقت کی چار قسمیں ہیں۔

تشریح عبارات

بتلانے ہیں امر کی دوسری قسم امر مقید یعنی جو امر وقت کے ساتھ محدود ہوتا ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ محدود وقت ہی میں اسے انجام دیا جا سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ بالفرض محدود وقت میں امر انجام نہ دیا گیا اور یہ محدود وقت ختم ہو گیا تو ادا بھی فوت ہو جائے گی یعنی محدود وقت کے بعد امر کی بجا آوری ادا کے بجائے قضا کہلائے گی۔ مقید بالوقت امر اور وقت کی چار قسمیں بیان کریں گے۔ امر چونکہ محدود وقت کے ساتھ مقید یا موقت کر دیا جاتا ہے اس لئے شارح نے کہا ہے کہ اس موقت کی قسمیں چار ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت امر میں وقت مؤدی کے لئے ظرف ہو اور دوسری قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت وقت مؤدی کے لئے معیار ہوتا ہے اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہو، تیسری قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت امر میں وقت مؤدی کے لئے معیار ہو اور وجوب کا سبب نہ ہو، چوتھی قسم یہ ہے کہ مقید بالوقت امر میں وقت مشکل ہو یعنی ایک حیثیت سے معیار کے مشابہ ہو تو ایک حیثیت سے ظرف کے مشابہ ہو۔ مقید بالوقت امر کی چاروں قسموں میں پہلی قسم یہ ہے کہ وقت مؤدی کے لئے ظرف ہو اور ادا کے لئے شرط ہو اور وجوب کے لئے سبب ہو۔ وقت کے اندر اندر ادا کئے جانے والے مخصوص ارکان سے وجود میں آنے والی ہیئات جیسے قیام، قعود، رکوع اور سجود کو مؤدی کہتے ہیں۔ یعنی جو ادا کیا جاتا ہے۔ ادا، مفعول کو عدم کی تاریکی سے وجود کی روشنی میں لا کھڑا کرتی ہے۔ اسی لئے ادا پر ایجاد فعل کا اطلاق کرتے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ مقید بالوقت امر میں وقت مؤدی کے لئے ظرف ہوتا ہے۔ ظرف کا مطلب یہ ہے کہ وقت مؤدی سے فاضل ہو۔ ظرف اور معیار میں تقابل ہے۔ معیار وہ ہے جو مؤدی کے بالکل برابر ہو اور ظرف وہ ہے کہ مؤدی سے بچ جائے اور وقت ادا کے لئے شرط ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت پر مامور بہ کی تعمیل کی تو ادا ہوگا اور وقت کے فوت ہونے پر مامور بہ کی تعمیل کی تو ادا کے بجائے قضا ہوگی۔ نیز وقت سے قبل اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔ اور یہ وقت مامور بہ کے وجوب میں

اعر ادا بھی ہوتا ہے یعنی وقت ہی کی وجہ سے مامور بہ میں وجوب آتا ہے۔ واجب کرنے والے اصل میں اللہ رب العزت ہیں لیکن وقت اور ساعت میں ان کی طرف سے انعام ہوتا ہے اس لئے وجوب کا سبب وقت کو بتلا دیا گیا اس کی مثال نماز کا وقت ہے، یہ مقید بالوقت امر کی پہلی قسم کی مثال ہے یہاں نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف ہے، کیونکہ سنت کے مطابق نماز ادا کی جائے تو وقت ادا سے فاضل ہو جائے گا۔ وقت سے پہلے نماز ادا کرنا صحیح نہیں اور وقت کے ختم ہو جانے کے بعد نماز ادا کی گئی تو نماز ادا نہ ہوگی بلکہ قضا ہوگی۔ معلوم ہوا وقت نماز کے لئے شرط بھی ہے اور جب وقت کی صفت میں اختلاف و تبدیلی آ جائے یعنی وقت میں صحت اور کراہت کا معنی پایا جائے، مطلب یہ ہے کہ وقت صحیح اور مکروہ میں منقسم و تبدیل ہو تو ادا بھی صحیح ادا اور مکروہ ادا میں منقسم و تبدیل ہو جائے گی۔ معلوم ہوا کہ وقت وجوب صلوٰۃ کے لئے سبب بھی ہو جائے گا، وجوب صلوٰۃ یا وجوب ادا صلوٰۃ روایات شارح رہ جانے معاف نہیں کی افسوس! شارح رہ جانے بتایا کہ اگر شرط وجوب ادا سے متعلق ہو تو اس میں مشروط کو شرط پر مقدم کر دیتے ہیں جیسے زکوٰۃ میں نفس زکوٰۃ کا وجوب نصاب کی ملکیت کے حصول سے ہوتا ہے اور زکوٰۃ ادا کرنے کی شرط یہ ہے کہ حولان حول ہو جائے اس لئے حولان حول جیسی شرط سے پہلے مشروط یعنی زکوٰۃ کی ادائیگی درست ہے لیکن یہی شرط اگر جواز کی شرط ہے تو شرط پر مشروط مقدم نہیں کر سکتے جیسے نماز کی شرطوں سے پہلے شروع نماز نہیں پڑھ سکتے۔

شارح فرماتے ہیں ایک ہوتا ہے نفس وجوب اور ایک ہوتا ہے ادا کا واجب ہونا چاہے نفس وجوب ہو یا ادا کا واجب ہونا ان کے واجب ہونے کے حقیقی اور ظاہری دو سبب ہیں نفس وجوب کے حقیقی سبب اللہ رب العزت ہیں یا ان کے انعامات ہیں، قدیم ایجاب یعنی اللہ رب العزت کا مکلف بندوں سے خطاب حقیقی سبب نہیں، یہاں شارح موصوف پوری طرح واضح ہیں اور ظاہری سبب وقت ہے۔ وقت کو حقیقی سبب کا قائم مقام کر دیا گیا۔ وجوب ادا کے واجب ہونے کا حقیقی سبب فعل کے ساتھ طلب و مطالبہ کا متعلق ہونا ہے اور اس کا ظاہری سبب امر ہے امر ہی کو ادا کے وجوب کے حقیقی سبب کا نائب بنا دیا گیا۔

شارح فرماتے ہیں ظاہری بات ہے کہ ظرفیت اور سببیت ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں، یہ اصل میں ایک اعتراض ہے کوئی کہہ سکتا ہے کہ آپ نے کہا وقت مودی کے لئے ظرف ہے اور سبب ہے حالانکہ ایک ہی چیز ظرف و سبب نہیں بن سکتی کیونکہ ظرفیت اور سببیت میں منافاۃ پائی جاتی ہے لہٰذا ان میں جمع مشکل ہے اس کا سرسری جواب تو یہ ہے کہ وقت ظرف تو ہے لیکن مودی کے لئے ظرف ہے اور سبب بھی ہے اور یہاں کوئی فرق آگیا لہٰذا وہ خرابی نہ رہی جسے آپ نے ثابت کیا تھا، لیکن پھر بھی اعتراض باقی ہے کوئی بھی کوشش کر سکتا ہے کہ جناب ادا کرنا وجوب پر منحصر ہے اور وجوب اس وقت آئے گا جب کہ وجوب کا سبب آئے اور وجوب کا سبب وقت ہی ہے لہٰذا وقت کا ثابت ہونے کے ساتھ سبب ہوا تو ظرف اور سبب پھر اکٹھا ہو گئیں حالانکہ یہ مشکل ہے کیونکہ وقت کو وجوب کا سبب مان لیا اور سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے اگر وقت کے ابتدائی کل ہوئی تو سبب

لِأَجْلِ جَلَالَةِ قَدْرِهِ فِيهِ صَرَّحَ بِذِكْرِهِ وَهٰذَا كُلُّهُ إِذَا أَدَّى الصَّلٰوةَ فِي الْوَقْتِ وَأَمَّا إِذَا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ
عَنِ الْوَقْتِ فَحِيْنَئِذٍ يُضَافُ الْوُجُوْبُ إِلَى جُمْلَةِ الْوَقْتِ لِأَنَّهُ قَدْ زَالَ الْمَانِعُ عَنْ جَعْلِ كُلِّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ
كَوْنُهُ ظَرْفًا لِلصَّلٰوةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ الْوَقْتُ فَلَمَّا كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْقَضَاءِ وَهُوَ كَامِلٌ فَيَجِبُ
الصَّلٰوةُ كَامِلَةً فَلَا يَتَأَدّٰى إِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَإِلَيْهِ أَشَارَ بِقَوْلِهِ فَلِهٰذَا لَا يَتَأَدّٰى عَصْرُ أَمْسِهِ فِي
الْوَقْتِ النَّاقِصِ بِخِلَافِ عَصْرِ يَوْمِهِ يَعْنِي فَالْحَاصِلُ أَنَّ سَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ الْيَوْمِ هُوَ الْوَقْتُ النَّاقِصُ
إِذَا لَمْ يُؤَدِّهِ فِي الْأَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ وَسَبَبَ وُجُوْبِ عَصْرِ الْأَمْسِ هُوَ كُلُّ الْوَقْتِ الْفَائِتِ الْكَامِلِ
فَلَا يَتَأَدّٰى عَصْرُ الْأَمْسِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِأَنَّهُ لَمَّا فَاتَتِ الصَّلٰوةُ عَنِ الْوَقْتِ كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا
وَهُوَ كَامِلٌ بِاعْتِبَارِ أَكْثَرِ أَجْزَائِهِ وَإِنْ كَانَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْوَقْتِ النَّاقِصِ فَلَا يَجُوْزُ قَضَاؤُهُ إِلَّا فِي الْوَقْتِ
الْكَامِلِ وَيَتَأَدّٰى عَصْرُ يَوْمِهِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يُؤَدِّهِ فِي الْوَقْتِ الْأَوَّلِ وَتَعَيَّنَ شُرُوْعُهُ
فِي الْجُزْءِ النَّاقِصِ كَانَ هُوَ سَبَبًا لِوُجُوْبِهِ فَيُؤَدّٰى نَاقِصًا كَمَا وَجَبَ وَلَا يُقَالُ إِنْ شَرَعَ صَلٰوةَ الْعَصْرِ
فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ ثُمَّ مَدَّهَا بِالتَّعْدِيْلِ وَالتَّطْوِيْلِ إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ بِأَنَّ هٰذِهِ الصَّلٰوةَ قَدْ ثَبَتَ
نَاقِصَةً وَكَانَ شُرُوْعُهَا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ لِأَنَّا نَقُوْلُ إِنَّمَا يَلْزَمُ هٰذَا ضَرُوْرَةَ ابْتِنَائِهِ عَلَى الْعَزِيْمَةِ
فَإِنَّ الْعَزِيْمَةَ فِي كُلِّ صَلٰوةٍ أَنْ تُؤَدّٰى فِي تَمَامِ الْوَقْتِ وَالْاِحْتِرَازُ عَنِ الْكَرَاهَةِ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى
الْعَزِيْمَةِ مِمَّا لَا يُمْكِنُ فَجُعِلَ هٰذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَفْوًا ـ

ترجمہ اور اجزاء وقت کی چار قسمیں ہیں۔ جن کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا۔ اور وجوب
(۱) یا مضاف ہوگا جزء اول کی طرف (۲) یا مضاف ہوگا اس حصہ کی طرف جو شروع کی ابتداء پر
متصل ہو (۳) یا مضاف ہوگا جزء ناقص کی طرف ایسے وقت میں کہ وقت تنگ ہو (۴) یا مضاف ہوگا تمام وقت کی
طرف یعنی قاعدہ یہ ہے کہ ہر سبب اپنے مسبب سے متصل ہو، پس اگر نماز اول وقت میں ادا کی گئی تو تکبیر
تحریمہ سے جو جزء پہلے ہے، اور یہ وہ جزء غیر منقسم ہے، یہی جزء وجوب صلوۃ کا سبب ہوگا، لیکن اگر اول وقت
میں ادا نہ کی گئی تو سببیت ان جزء کی طرف منتقل ہو گئی جو اس کے بعد ہیں، پس وجوب کی نسبت ہر اس حصہ
کی طرف کی جائے گی جو نماز کی ابتداء کرنے سے متصل پہلے ہو اجزاء صحیحہ میں سے ہو، پھر اگر اجزاء صحیحہ میں ادا نہ
کی گئی حتی کہ وقت تنگ ہو گیا تو اس وقت وجوب ناقص جزء کی طرف منسوب ہوگا تنگ وقت میں، اور یہ صورت
صرف اسی دن کی عصر میں پائی جاتی ہے اس لئے کہ اس کے علاوہ ہر نماز کے اوقات کے اجزاء صحیحہ ہیں ناقص

وقت کوئی نہیں، اور جزء ناقص ہمارے نزدیک وہ ہے جس میں صرف تحریمہ کہنے کی گنجائش ہو اور چار رکعتوں کے ادا کرنے کی گنجائش ہو یہ امام زفرؒ کے نزدیک ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس وقت کے بعد پھر سببیت مستقل نہیں ہوتی کیونکہ اہل شرع دونوں کے خلاف ہے۔ پس اگر یہ جزء اخیر کامل ہو جیسے کہ صلوٰۃ فجر میں تو نماز کامل واجب ہوگی، پس اگر فساد عارض ہو جائے، طلوع شمس کی وجہ سے تو نماز باطل ہو جائے گی، اور نماز دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر یہ جزء اخیر ناقص ہو جیسے کہ صلوٰۃ عصر میں تو نماز ناقص واجب ہوگی، پس اگر غروب شمس کی وجہ سے فساد عارض ہو جائے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے نماز ویسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر دی۔

اور مصنف کا قول " ما یلی ابتداء الشروع " جزء اول اور جزء ناقص دونوں کو شامل ہوگا کیونکہ جزء اول یا جزء ناقص وجوب صلوٰۃ کا سبب اس وقت ہوں گے جب کہ اس میں شروع کیا ہو، بہرحال جب اس نے اس وقت میں شروع نہیں کیا تو سبب نہ ہوں گے پس مناسب تھا کہ مصنف اسی پر اکتفا کرتے، لیکن چونکہ جزء اول جمہور کے نزدیک مختلف فیہ ہے اس لئے اس کی صراحت کی، یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ کے علاوہ تمام ائمہ استحباب کی طرف گئے ہیں۔

وکذا الجزء الناقص الخ ایسے ہی جزء ناقص کی صراحت امام زفرؒ کے اختلاف کی وجہ سے فرمائی ہے، یہ سبب اس وقت ہے جب کہ اس نے صلوٰۃ کو وقت میں ادا کیا ہو۔

وان اذا فاتت الخ اور بہرحال جب نماز اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اس وقت وجوب بجملہ وقت کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ کل وقت کو سبب بنانے کا عذر زائل ہو گیا ہے، اور وہ وقت کا صلوٰۃ کے لئے ظرف ہونا ہے کیونکہ وقت باقی نہیں ہے، پس جب کل وقت قضاء کا سبب ہو گیا اور وہ کامل ہے تو اس صورت میں نماز کامل واجب ہوگی، لہٰذا کامل وقت ہی میں ادا ہوگی، مصنف نے اپنے اس قول میں اسی طرف اشارہ فرمایا کہ فلہٰذا لا یتادیٰ عصر امسہ فی الوقت بخلاف عصر یومہ، پس اسی لئے گزشتہ کل کی نماز عصر ناقص وقت میں ادا نہ ہوگی، بخلاف آج کی نماز عصر کے۔ یعنی اس سبب سے آج کی عصر کی ادا کا سبب ناقص وقت ہے جب کہ اس نے اجزاء صحیحہ میں اس کو ادا نہیں کیا۔ اور کل کی عصر کے وجوب کا سبب وہ کامل فوت شدہ کل وقت ہے، ہم نے کہا کہ کل کی عصر ادا نہ ہوگی ناقص وقت میں کیونکہ جب نماز اپنے وقت سے فوت ہوگئی تو کل وقت سبب بن گیا، اور اکثر اجزاء کے اعتبار سے وہ کامل ہے، اگرچہ بعض اجزاء کے لحاظ سے وہ ناقص ہے، لہٰذا اس کی ادا صحیح نہ ہوگی مگر وقت کامل میں، اور عصر یومہ وقت ناقص میں ادا ہو جائے گی، کیونکہ جب اس نے اس کو اول وقت میں ادا نہیں کیا اور جزء ناقص سے اس کا شروع متصل ہے تو سبب وجوب یہ وقت ناقص ہوگا، تو ناقص ادا کی جیسے کہ واجب ہوئی، اعتراض نہ کیا جائے کہ جب کسی نے عصر کی نماز اول وقت میں شروع کی پھر اس کو تعدیل ارکان اور طوالت قرأت سے غروب شمس تک پہونچا دیا

تو یہ نماز ناقص ادا ہوئی حالانکہ شروع اس کا کامل وقت ہوا تھا۔

ولانا نقول الخ کیونکہ ہم جواب دیں گے عزیمت پر مبنی ہونے کی وجہ سے یہ لازم آیا کیونکہ تمام نمازوں میں عزیمت یہی ہے کہ پورے وقت میں ادا کی جائے بغیر کراہت کے۔ احتراز کرنا عزیمت پر عمل کرتے ہوئے ایک ساتھ ہرگز جمع نہیں ہو سکتے اس لئے کراہت کی اتنی مقدار معاف قرار دیا۔

تشریح عبارات

وقت کے ساتھ مقید امر کی چار قسمیں بیان کی گئی ہیں، پہلی قسم یہ تھی کہ وقت مودی کے لئے ظرف ادا کے لئے شرط اور وجوب کے لئے سبب ہو، اب ماتن بتارہے ہیں کہ پہلی قسم کی کتنی چار قسمیں ہیں؟ تفصیل یہ ہے کہ وجوب وقت کے اول ترین جزء کی طرف منسوب ہو یا وجوب وقت کے ناقص جزء سے نسبت رکھتا ہو جس سے نماز ہو رہا ہے یا وجوب وقت کے ناقص ترین حصے کے ساتھ انتساب ہوئے، یا جب کہ وقت تنگ ہو چکا ہو یا وجوب وقت کے تمام حصوں کی طرف منسوب ہو جائے۔

واضح ہے کہ وقت کو جب وجوب کے لئے سبب مودی کے لئے ظرف اور ادا کے لئے شرط ٹھہرا دیا گیا تب سارا کا سارا وقت سبب ٹھہرانا ممکن نہیں رہا کیونکہ سبب مسبب سے پہلے آتا ہے۔ اگر ہم تمام وقت کو سبب مان لیں تو مسبب یعنی مامور بہ کو تمام وقت گزر جانے سے پہلے ادا نہیں کر سکتے حالانکہ یہی وقت مامور بہ کے لئے ظرف ہے یعنی اسی وقت میں مامور بہ کے لئے ادا کیا جانا ضروری تھا ورنہ ادائیگی صورت ہو کر قضا کی صورت اختیار کرے گی وقت یہ ہے کہ وقت کے غیر سببیت کی جانب ملحوظ رکھی جائے تو ادائے گی اپنے وقت سے موخر ہو جائے گی۔ جب وہ ادائے گی وقت سے موخر ہو جائے گی تو گویا مودی اور مامور بہ کے لئے یہ وقت ظرف نہیں رہے گا ظرف ہوتا تو وقت سے ادائے گی موخر نہ ہوتی، واضح ہو کہ سببیت کے اعتبار میں فرضیت کا حق ہونا یقینی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام وقت کو سبب ماننے کی صورت میں تمام وقت کا موجود ہو لینا ضروری ہوگا اور تمام وقت کا موجود ہو لینا اسی وقت ظاہر ہوگا، جب سارا کا سارا وقت گزر چکا ہو کیونکہ جب سارا وقت گزر جائے گا تب ہی آپ کہہ سکیں گے کہ سارا وقت موجود ہو چکا یعنی سارے وقت کا وجود مشہور وقت کے گزرنے ہی کی صورت میں ممکن ہوگا۔ اگر وقت کو مودی اور مامور بہ کے لئے ظرف تسلیم کر کے وقت میں ادائیگی کا فیصلہ لیا جائے تو وقت میں ادائے گی تو ہو جائے گی مگر تمام وقت کو سبب ماننے کی وجہ سے سبب سے پہلے مسبب یعنی مودی و مامور بہ کی ادائیگی کا رونما ہونا لازم آئے گا کیونکہ سارا وقت جو سبب تھا ابھی گزرا نہیں کہ آپ نے مسبب یعنی مودی اور مامور بہ کو ادا کر دیا اور یہ مسبب کو سببیت سے پہلے ادا کرنا ہوا اور یہ ادا نہیں۔ اس دقت سے بچنے کو ایک ہی راستہ ہے کہ وقت کا بعض حصہ سبب قرار دیا جائے، وقت کا وہ بعض حصہ اور جزء جسے سبب قرار دیا جائے گا وقت کے اس حصہ سے مقدم ہوگا جس میں ادائے گی رونما ہوگی تاکہ سبب کی ادائیگی اپنے سبب کے بعد ہو سکے اسی امکان کو ترجیح میں کہا گیا ہے کہ تمام یعنی کل اور ایک جزء میں

وجوب جبری انداز سے میں بندے کے اختیار کے بغیر ثابت ہے. لہٰذا استطاعت اور سکت یعنی مامور بہ اور فعل کو کر سکنے کی توانائی و طاقت، مامور بہ اور فعل کے ساتھ متصل ہونے گی اس لئے کہ استطاعت و سکت. توانائی و طاقت اور قدرت کی ضرورت فعل و حاصل کرنے اور مامور بہ بجالانے کے لئے پڑتی ہے فعل کا حاصل کرنا نیز مامور بہ کا بجالانا اختیاری حیثیت میں ہوگا یعنی بندے کو یہ اختیار دیا جائے گا کہ جب اسے استطاعت و قدرت ہو وہ مطلوبہ فعل کے حصول کی طرف متوجہ ہو اور حقیقۃً مامور بہ بجالائے، اس بیان سے واضح ہوا کہ نفس وجوب کے ذمہ سے آلگنے کے وقت اسی طرح وجوب ادا کے وقت ادا کو وجود بخش پانے کی استطاعت و قدرت کی شرط نہیں بلکہ ادا کو وجود بخشنے یعنی عدم سے وجود میں لانے یعنی ادا، انجام دینے کے لئے مامور بہ مکلف کے اندر استطاعت اور سکت وقدرت کا ہونا اس وقت شرط ہوگا جب وہ امر بجا لانا چاہے گا، اس کا دوسرا مطلب یہ ہوا کہ فی الحال ایک شخص استطاعت نہیں رکھتا کہ کسی ادا کو وجود بخشے پھر بھی اسکے ذمہ نفس وجوب اور وادا کا وجوب آسکتے ہیں جیسے خرید و فروخت یا نکاح دیا وہ میں فوراً ثمن یا مہر نہیں ادا کرنے پانے کی صورت میں بھی عقد ہوجانے کے نتیجے میں نفس وجوب یعنی ثمن اور مہر کا نفس وجوب اور مطالبہ پر وجوب ادا لازم ہوجائیں گے. البتہ ادائیگی سے سبکدوشی اپنی شرط کے پائے جانے کے بعد ہوگی ادا کرنے کی سے سبکدوشی کی شرط یہ ہے کہ مامور مکلف میں ادائیگی بجالانے، ادا کو وجود بخشنے کی استطاعت وقدرت ہونی چاہئے۔

استطاعت کو فعل سے ملی ہوئی بتلانے اور نفس وجوب یا وجوب ادا سے مقارن و متصل نہ بتلانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ سب تو بندے کے اختیار کے بغیر جبری طور پر ثابت ہوتے ہیں، ہم مثال دیتے ہیں۔ ہوا نے کوئی کپڑا اڑا کر کسی کے گھر میں ڈال دیا ہو تو صاحب خانہ کے ذمہ واجب نہیں ہوگا کہ وہ کپڑے والے کو کپڑا حوالہ کرے ہاں کپڑے والا اگر حوالہ کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تب صاحب خانہ پر وجوب ہوجائے گا کہ وہ کپڑا دیدے اس کی علت یہ تھی کہ کپڑے کے گھر میں آجانے میں صاحب خانہ کی کوئی کارروائی نہیں پائی گئی بلکہ کپڑا ہوا کے اڑانے سے گھر میں آگرا تھا، اسی طرح وجوب ایک جبری بات تھی اس میں بندے کی کارروائی کا کوئی دخل نہیں، ہاں جب اس سے مطالبہ کیا جائے گا تو طلب کے وقت ادا کرنے کی مامور بہ اس پر لازم ہوجائے گی اور وقت کے اول ترین حصے میں ادا نہ کرنے کی صورت میں سببیت وقت کے اس حصے کی طرف منتقل ہوجائے گی جہاں سے ادائیگی کا آغاز ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک وجوب ادا کا مطالبہ نہ کیا جائے تب تک ادائیگی واجب نہیں ہوتی یہاں معاملہ یہ ہے کہ ادا کرنے کی کے مطالبہ کا حق اللہ تعالیٰ کو حق حاصل ہے اس نے مکلف کو ادا کرنے کی بجالانے کا اس وقت تک کے لئے اختیار دیدیا ہے جب تک کہ وقت تنگ نہ ہو

اور یہ معلوم ہے کہ اختیار کو دوسرے نام معنیٰ ہے وہ حقیقت ہے، تخییر و اختیار اور طلب و مطالبہ جب تبائن و منافاة پائی جاتی ہیں، وہ ذیل میں کہا جائیگا کہ اختیار کا معنی یہ ہوگا جب کسی کے سر مطالبہ اور تقاضا مسلط کر دیا جائے۔

پیش کردہ تعبیر کی روشنی میں کہا جائے گا کہ جب وقت تنگ ہو گیا تو تخییر و اختیار ہوتے رہے کیونکہ ادائیگی کو اختیار وقت کے اول ترین حصے سے لیکر اس کے اس حصے تک دراز تھا جو وقت کا تنگ حصہ ہو سکتا ہے لہذا وقت تنگ ہو جانے کی شکل میں مکلف دراصل اس کی طرف فوراً مطالبہ متوجہ ہو جائے گا کہ اب ادا کرنا ضروری ہے لہذا تنگی وقت کی صورت میں ادائیگی میں جلدی ضروری اور واجب ہو جائے گی۔ اسی سے مسئلہ یہ ہے کہ آدمی ادائیگی کے آخری اوقات آنے سے پیشتر ہی وفات پا جاتا ہے تو اس سے کسی مطالبہ و طلب کو نہیں باندھا جائے گا یعنی یہ نہیں کہا جائے گا کہ مثلاً آج ظہر کے روز پنج وقت گذرنے کے بعد انتقال ہوا ہے تو اس کے ذمہ ظہر نماز کی قضا کا مطالبہ باقی رہے گا۔ ایسا اس لئے نہیں ہوگا کہ مطالبہ کا رخ اور ادائیگی میں جلدی وقت کی تنگی پر منحصر تھے حالانکہ یہاں آخری اوقات و لمحات سے پہلے ہی وفات ہو چکی تھی۔

آخری اوقات آنے سے قبل وفات پانے والے شخص کی مثال ٹھیک ایسی ہی ہے جیسے سونے والے اور بیہوش افراد میں ان دونوں کے حق میں وقت کے ہر حصے میں وجوب کا حکم ثابت رہے گا لیکن ادائیگی کا وجوب مؤخر ہوتا رہے گا کیونکہ خطاب و مطالبہ یہاں اس لئے ممکن نہیں ہوگا کہ ان کی تعمیل سے سوئے ہوئے اور بے ہوش افراد قاصر ہیں ٹھیک یہی حال وقت کے اول ترین حصہ وجوب کا بھی ہے انہیں سے کھل گیا کہ نماز وقت کے اول ترین حصے میں ایک توسیعی وجوب کی صورت میں واجب ہوئی ہے۔ اس کا راست مطلب ہوا کہ اول ترین جزء سے ایک تاخیر و لحظہ کے بعد سے لے کر آخر وقت تک وجوب دراز ہوتا رہے گا اگر شروع میں ادا کر لیا تو ٹھیک ورنہ جب ادا شروع کرے گا اس سے ایک آدھ لمحہ پہلے والا وقت سبب قرار دیا جائے گا۔

اس سلسلے میں حضرات شافعی اسلاف کہتے ہیں کہ وجوب وقت کے اول ترین حصے سے مخصوص ہے اس کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ وقت کے اول ترین حصے سے اگر ادائیگی میں تاخیر کر دی گئی تو ادا نہ رہ کر قضا ہو جائے گی۔ شوافع کا یہ مسلک موجودہ دور میں اس لئے کہ اجماع کے خلاف ہونے کے ساتھ ناممکن العمل بھی ہے، کیونکہ قطعی اولیت کے ساتھ ادائیگی بہرحال ناممکن ہے، اولیت ایک اضافی معنی ہے جب بھی ادائیگی میں دراز ہوگی اولیت کے درجات ماننے پڑیں گے، لہذا بالاست اولیت تو بس وہی ہو سکے گی جس میں تکبیر تحریمہ کہی جائے اور بعد میں ادا ہونے والے ارکان اولیت سے محروم ہو جائیں گے۔ جب تکبیر تحریمہ والی اولیت کے متعلق آخری اور حتمی اولیت کا فیصلہ اس لئے ناممکن ہے کہ انسان بہرحال قطعی آخری حد کی تعیین نہیں کر سکتا بات درپیش آنے کی یعنی انسان کو اس حق میں مجبور ماننے۔ میں کہوں گا پھر اول ترین وقت میں ادا نہ کئے جانے کی صورت میں قضا کا فیصلہ واپس لیجئے تب بھی انسان کو اس باب میں مجبور ماننے۔

ہمارے حنفی اسلاف جن کا تعلق عراقی اصحاب سے تھا فرماتے ہیں کہ وجوب وقت کے اول ترین

جیسے میں پہلے بتا چکا ہوں۔ مطلب یہ کہ بعض حضرات نے وقت کے اول ترین حصے میں ادا کئے گئے مامور بہ کے سلسلے میں اختلاف رائے کا اظہار کیا۔ فرمایا کہ اول ترین وقت کا مودی نفل ہوگا یعنی اسے فرض لازم ماننا ممنوع قرار دیا جائے گا جب کہ آخری اوقات تک مکلف و مخاطب کے احوال کے ساتھ اس کا باقی رہنا ثابت ہو چکا تھا بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اول ترین وقت میں ادا کردہ مامور بہ یعنی مودی موقوف رہے گا۔ اگر یہ آخری اوقات تک مکلف کی صفت کے ساتھ باقی رہا تو وہ فرض رہے گا اگر ایسا نہ رہا تو وہ نفل ہو جائے گا اور یہ بھی فرماتے ہیں کہ اس کا خطاب یعنی مطالبہ تعجیل یعنی جلدی کی حالت میں برپا نہیں ہوتا اس میں شافعی اختلاف کرتے ہیں۔

معتزلہ کہتے ہیں فعل سے پہلے مامور و مکلف ہوگا حالانکہ یہ مشکل ہے باعث یہ ہے کہ معتزلیوں کا بالا قول جاتا ہے کہ نماز کا چھوڑنے والا امر کا تارک اور عاصی و گناہ گار نہ ہو کیونکہ امر کے فعل سے تعلق رکھنے کی وجہ سے فعل کے امکان کی تاویل کرنا رد کیا جا چکا تھا اس لئے کہ اس صورت میں نزاع وخلاف جاتا رہیگا۔

ذہن نشین رہے کہ جب وقت کا اول ترین حصہ ختم ہو چکا اور ادائیگی نہیں ہوئی تو سببیت وقت کے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہو جائے گی دوسرے حصے میں بھی ادائیگی نہ ہونے کی صورت میں وقت کے تیسرے حصے کی طرف سببیت منتقل ہو جائے گی اسی طرح سببیت وقت کے چوتھے پانچویں حصے کی طرف منتقل ہوتی رہے گی اس کی علت یہ ہے کہ وقت کا وہ حصہ جس سے ادائیگی ہوئی ہے یعنی وقت کے جس حصے میں مامور بہ اور مودی ادا کیا جا رہا ہے اسے سبب بنانا اس لحاظ سے زیادہ موزوں ہے کہ وقت کے اس حصے کے علاوہ دوسرے حصے کو سبب بنایا جائے، وجہ یہ ہے کہ ادا سے لگا ہوا وقت کا حصہ مقصود سے قریب ہے نیز اصل یہ ہے کہ مسبب، سبب سے ملا ہوا اور متصل ہو، مسبب اگر چہ نفس وجوب ہے لیکن نفس وجوب ہی وجوب ادا تک لے جاتا ہے لہذا وجوب ادا کا انتساب سبب کی طرف کر دیا جائیگا۔ یعنی یہ کہا جائے گا کہ نفس وجوب، وجوب ادا تک لے جاتا ہے اس لئے نفس وجوب کے ذریعہ گویا وجوب ادا مسبب ہوگیا۔ یہ جب ثابت ہو چکا تب ضروری ہو جائے گا کہ سببیت منتقل ہوتی رہے تاکہ یہ رو ہو سکے کہ ادا سے ملنے والے وقت کے حصے کو سبب ٹھہرایا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ وقت کے دوسرے حصے کے بعد نماز کی اداکی اہلیت پائے جانے والے شخص پر نماز واجب ہو جائے گی، بالفرض سببیت وقت کے اول ترین حصے کے ساتھ طے ہو جاتی یعنی اس حصے سے دوسرے حصے کی طرف سببیت منتقل نہ ہوتی تو نماز واجب نہیں ہوتی ٹھیک اسی طرح جب کہ وقت گذرنے کے بعد نماز کی اہلیت سے نا بستہ ہونے والے شخص پر نماز کا وجوب جائز نہیں ہوتا۔

صاحب متن امام ابوالبرکات عبداللہ بن احمد نے اس مقام پر اپنی کتاب کشف الاسرار میں تصریح کی کہ ادائیگی کے آغاز سے پہلے آمدہ وقت کا سببیت کے لئے تعین روا نہیں، علت یہ ہوئی کہ ادا کے آغاز سے قبل واقع وقت کا ہی سبب بننے کے لئے تعین قبل جزو وقت کے ایک حصہ سے گذر کر یعنی وقت کے

رہے ہوں تو اس پر نماز لازم ہو جائے گی کیونکہ جس وقت وہ پاک ہوئی وہ وقت کا آخری حصہ تھا جس کو تعین سببیت کے لئے ہو چکا تھا یا اسی طرح اس آخری حصہ وقت میں کوئی کافر اسلام قبول کرے یا بچہ اور لڑکے سے آثار بلوغ اور بلوغ کو ثابت کرے تو ان پر بھی نماز لازم ہو جائے گی۔ بالغرض اس آخری حصہ وقت میں مسافر تھا، تو اس پر نماز سفر کی ادائیگی واجب ہوگی۔ اس آخری حصہ وقت کی صفت کا لحاظ و اعتبار کیا جائے گا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر وقت کا یہ آخری وہ آخری حصہ اپنی صفت میں کمال سے اتصاف رکھتا ہے یعنی وقت کا یہ آخری حصہ قطعی طور پر صحیح ہے۔

جیسا کہ نماز فجر میں وقت کا آخری سے آخری حصہ بھی صحیح ہوتا ہے ناقص نہیں ہوتا تو جیسی فجر کی نماز کامل ہو کر واجب ہوگی اس کا فرق تب سمجھ میں آئے گا جب یہ صورت رونما ہو کہ نماز کو وقت کے آخری حصے میں شروع کیا گیا، وقت تنگ تھا، سورج نکل آیا اور نماز ابھی پوری نہیں ہوئی تھی تو سورج نکلنے سے نماز میں فساد واقع ہو جائے گا اب فرض باطل ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ وقت کا وہ حصہ جس سے سورج کا نکلنا مل گیا سبب تھا اور یہ صحیح و کامل سبب تھا اسی حصہ وقت جو صحیح و کامل طور سے سببیت کے لئے طے پا گیا تھا نماز فجر واجب ہوئی تھی نماز فجر کا وجوب کمال کے مفہوم کے ساتھ ثابت ہوا تھا جب وجوب کمال کے ساتھ ثابت ہوا تو اسے نقصان اور کمی کی حالت میں ادا کرنا روا نہیں ہوگا۔ نماز کے اثناء میں سورج کا نکل آنا نماز فجر کی ادائیگی کو کمال سے ہٹا کر نقصان اور کمی کی طرف دھکیل دیتا ہے۔

ہاں یہ آخری اور آخری وقت اگر ناقص ہو، اور یہی وقت کا آخری حصہ ناقص سببیت کے لئے طے پایا ہو تو اسی ناقص حصے میں نماز شروع کرنے کے بعد ناقص حالت میں ادائیگی کی صورت میں کوئی فساد یا خرابی لازم نہیں آئے گی۔ جیسے عصر کی نماز سورج کے سرخ ہونے پر شروع کی جائے تو یہ ناقص وقت میں آغاز کہلائے گا۔ ایسی حالت میں سورج غروب ہو جائے اور نمازی نماز میں ہو، نماز ابھی پوری نہیں ہوئی تو غروب شمس کی وجہ سے نماز عصر فاسد نہیں ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ سورج سرخ ہونے کی حالت میں نماز عصر ادا کرنے کی ممانعت آئی ہے۔ اس ممانعت کی وجہ سے نماز عصر کا وجوب نقصان اور کمی کی صفت کے ساتھ ثابت ہوا تھا اور اس نے غروب شمس کی حالت میں نماز عصر کو نقصان اور کمی کی صفت کے ساتھ ادا کر ڈالا تو ناقص واجب کی ادائیگی ناقص حالت میں کی گئی جیسا کہ واجب تھا ویسی ادائیگی تھی لہذا یہاں نماز عصر میں فساد کا اعتبار نہیں ہوگا۔

ماتن کی عبارت میں اشکال کی گنجائش ہے، خود حافظ الدین النسفی المتوفی ۷۱۰ھ نے اپنی شرح میں اسے لیا ہے، سوال کی وضاحت یہ ہے، نمازی نے وقت کے اول ترین حصے میں عصر کی نماز کا آغاز کیا، بعد ازاں نماز کو اتنا دراز کیا کہ سورج ڈوب گیا اور یہ نماز سے فارغ نہیں ہو سکا تو اس صورت میں وہ فاسد نہیں ہوگی، حالانکہ نماز کے وجوب کا انتساب صحیح سببیت کی طرف تھا یعنی عصر کے اول ترین حصہ وقت میں نماز کا آغاز ہوا تھا، سبب تام تو کامل تھا، لیکن اتمام ناقص ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اب عبارت

پس شریعت نے بندے کو یہ حق دیا ہے کہ وہ اپنا سارا وقت مطلوب عبادت کی ادائیگی میں صرف و تمام کر دے ایسا کرنا عزیمت ہے۔ ایسا کرنے کے جواز کی دلیل یہ کہتے ہیں کہ بندے کی تخلیق کی مخصوص غرض یہی تھی کہ وہ عبادت کریں۔ دیکھتے نہیں! اس کی دلیل میں یہی کافی ہوجائے گا کہ حضرت رب العزت بندے کے مالک اور اسکے خالق ہیں اور بندے کا فریضہ یہ ہے کہ وہ اپنے مالک اور خالق کی خدمت میں معروف و مشغول ہوجائے یعنی اپنے تمام اوقات کو اس کی خدمت میں خرچ کرے لیکن اللہ رب العزت نے ہم بندوں پر یہ احسان کیا کہ ہماری اپنی ضرورتوں کے لئے وقت کے کچھ حصوں کو الگ کر لینے کا ہمیں حق دیدیا اسے رخصت اور ترفہ کہتے ہیں وفیہ ترفیہ لہ۔ اس صورت میں جب وہ اپنا پورا وقت مطلوب عبادت کی ادائیگی میں صرف کر ڈالے تو کہیں گے کہ اس نے عزیمت کی تکمیل کی ہے، وقت کے ہر ہر حصے کو عبادت میں صرف کرنا حق کر وقت نکلنے کے بعد وہ عبادت پوری ہوا اس لئے جائز ہوگا کہ بغیر اس کے عزیمت پر عمل نہیں ہوسکے گا۔ عزیمت کو برتنے کی وجہ سے وقت کے بقدر عبادت کی تمامیت کا مفسدہ برپا ہوگیا یعنی عبادت مکروہ ہوگئی لیکن عزیمت کی تکمیل کے لئے دوڑنے والے کے لئے اس مفسدہ اور کراہت سے بچنا ظاہر ہے کہ مشکل ہوجائے گا۔ اس لئے کراہت کی مذکورہ مقدار اور یہ مفسدہ اس بنا پر معاف کر دیا گیا کہ عزیمت پر عمل کرنے کی صورت میں ضروری اور لازمی شکل میں یہ کراہت اور مفسدہ رونما ہوکر رہے گا۔

نیز بات یہ ہے کہ نمازی نے عزیمت کا قصد کیا تھا اس کی نیت میں تھا کہ سارا وقت مطلوب عبادت کی ادائیگی میں صرف کر ڈالے گا۔ جب اس نے ایسا کیا تو وقت نکلنے کی کراہت اور وقت جاتے رہنے کا مفسدہ سامنے آیا۔ حالانکہ اس نے کراہت کا قصد اور مفسدے کی نیت نہیں کی تھی معلوم ہوا کہ کراہت و مفسدہ ضمنی تھے، قصداً ان کا رونما ہونا ثابت نہیں تھا اور حقیقت معلوم ہے کہ ضمنی چیز کی وجہ سے مقصود بالذات چیزوں میں فساد کا حکم نہیں لگائیں گے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا گیا ان سے اس شخص کے متعلق سوال کیا گیا جو عصر میں پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہوگیا ہو وہ کیا کرے؟ انھوں نے فرمایا اس کے لئے مستحب یہ ہے کہ نماز پوری کرے گو کہ عصر کے بعد نفل نماز مکروہ تھی اور پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہونے کی حالت میں نماز پوری کرنے کو مستحب بتلانا دلیل ہے کہ نماز نفل ہوجائے گی؛ لیکن یہ نفل چونکہ اس نمازی کے قصد اور نیت سے نہیں ہوئی یعنی نمازی نے نفل کی نیت نہیں کی تھی بلکہ ضمنی طور پر پانچویں رکعت کے لئے کھڑے ہونے کی وجہ سے نماز عصر فرض سے نفل میں منتقل ہوگئی، اس لئے نماز عصر کے بعد نفل کے مکروہ ہونے میں جو کراہت مفہوم ہوتی تھی، یہاں پر اسے صرف اس لئے معاف کیا گیا کہ وہ غیر قصدی یعنی ضمنی کراہت تھی۔ پس اب یہ مسئلہ ویسا ہی ہوگیا جیسے صحیح وقت میں نماز ادا کر دی گئی ہو ان ابتدائی حالت میں اس کا عکس لازم آئیگا یعنی

کوئی شخص ایسے وقت میں نماز کو ادا کرتا ہے جس سے نماز میں کراہت و فساد آجائے تو اس صورت میں یہ کراہت اور فساد معاف نہیں ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کراہت و فساد اس کے قصد و ارادے کے نتیجے میں رونما ہوئے جب کہ ممکن تھا یہ شخص مکروہ وقت میں نماز کے ادا سے بچتا یعنی اس کی صورت یہ تھی کہ نماز کی ادائیگی کے آغاز کے لئے وقت کا وہ حصہ منتخب کیا جاتا جس میں نہ تو کوئی کراہت ہوتی نہ ہی فساد پایا جاتا۔

آخری صورت یہ ہے کہ وقت ادائیگی سے خالی ہو کر گذر جائے یعنی وقت اپنے تمام حصوں کے ساتھ ختم ہو جائے اور ادائیگی نہیں ہو سکی تو اس صورت میں وجوب وقت کے تمام کے تمام حصے کی جانب منسوب ہو جائے گا۔ وقت کے اول ترین حصے یا ناقص ترین حصے یا آغاز ادا سے متصل حصے کی تفصیل یہاں رونما نہیں ہوگی۔ باعث یہ ہے کہ وقت کے تمام کے تمام حصے کی طرف منسوب کرنے کے لئے مجبور کر رہی تھی یہ ہے وہ حصہ وقت اول ترین یا ناقص ترین یا آغاز ادا سے متصل ہو ختم اور زائل ہو گئی۔ وہ داعی ضرورت یہ تھی کہ وہ وقت نماز کے لئے ظرف تھا اور سبب بھی لہذا کسی نہ کسی حصہ وقت میں خاص نہ کرنے کی صورت میں ظرفیت اور سببیت کے مطالبات پورے نہیں کئے جا سکتے تھے جن کی تفصیل ہم حوالہ قرطاس کرتے آئے ہیں۔ جب تمام وقت گذر گیا تب یہ وقت ظرف نہ رہا اب تمام وقت صرف اور صرف سبب رہ گیا یعنی قضاء کا سبب ہو گیا کیونکہ اصل یہی تھی کہ تمام وقت سبب ہو اور وجوب تمام وقت کی طرف انتساب ہونے کی علت یہ ہوئی کہ سببیت کا علم و ادراک انتساب سے ہوا اور انتساب من حیث سببیت تمام وقت سے منسوب و منسلک ہوتی ہے، نماز وقت پر نہ کئے جانے کی صورت میں ادا سے قضا کی طرف انتقال کر آنے کے باعث حکم اصل کی طرف لوٹ آیا یعنی تمام وقت قضا کے لئے سبب بن گیا اور تمام وقت کامل ہے یعنی تمام وقت میں کمال کی صفت اور خوبی پائی جاتی ہے، اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ قضا کمال کی صفت کے ساتھ واجب ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تمام وقت ناقص نہیں ہے۔ اس سے بحث نہیں کہ اسی کامل وقت میں وقت کا ناقص حصہ بھی شامل ہے گا۔ بحث کا ماحصل یہ ہے کہ نماز کی قضا جب وصف کمال کے ساتھ واجب ہوئی تب کامل وقت میں ادا کی جائے گی ناقص وقت میں ادا نہیں کی جائے گی اسی وجہ سے گذشتہ روز کی نماز عصر جو قضاء کی صورت میں ذمے میں باقی ہے دوسرے روز ناقص وقت یعنی سورج سرخ ہونے کی حالت میں ادا نہیں کی جائے گی کیونکہ قضاء کامل وقت میں واجب تھی۔ ناقص وقت میں ادائیگی کا کیا مطلب۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کا ناقص حصہ اپنے وجود میں اپنی اصل کے ساتھ موجود ہے یعنی وہ وقت کا ایک اصلی حصہ ہے گرچہ ناقص ہے یعنی اس میں اس کا وصف صحیح و کامل موجود نہیں ہے یعنی وقت کا ناقص ترین حصہ اصل کے لحاظ سے موجود ہے

مگر جس کا وصف صحیح یا کامل ہو] لکھا ہوا ہے لہذا وقت کے اس حصے کو معارضہ نہیں کر سکے گا جو کامل ترین حصہ کہلاتا ہے وقت کا کامل ترین حصہ یعنی اصل اور اپنے وصف صحت کے ساتھ موجود ہے جبکہ معلوم ہے کہ اصل اور وصف کے ساتھ موجود چیز اس چیز سے راجح اور فائق ہوتی ہے جو اصل کے اعتبار میں موجود ہو مگر وصف کے باب میں وہ وصف سے محروم ہو اس لئے کامل وقت میں قضا کا وجوب ناقص وقت میں ادا ہوگا، لہذا عصر کی قضا نماز اگلے روز سورج سرخ ہونے کی صورت میں قضا نہیں کی جائے گی کیونکہ قضا کا انتساب کل وقت اور کامل وقت کی طرف تھا اور جب اس وقت کے ایک جزء اور ناقص حصے میں ادائیگی ہو رہی ہے لیکن آج کی نماز عصر کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ سورج سرخ ہونے کی حالت میں ادائیگی، ادائیگی کا وجوب ناقص حصہ وقت میں ہوا۔ وجوب وقت کے ناقص حصہ میں ہوا تو ادائیگی بھی ناقص حصہ میں ہو تو ادائیگی کے لئے کوئی کراہت یا مفسدہ پیدا نہیں ہو سکا۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِيْنِ أَيْ مِنْ حُكْمِ هٰذَا الْقِسْمِ الَّذِيْ هُوَ ظَرْفٌ اشْتِرَاطُ النِّيَّةِ التَّعْيِيْنِ بِأَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ أَنْ أُصَلِّيَ ظُهْرَ الْيَوْمِ وَلَا يَصِحُّ مُطْلَقُ النِّيَّةِ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِيِّ وَغَيْرِهِ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ يَجِبُ أَنْ تُعَيَّنَ النِّيَّةُ۔

ترجمہ اور موقت کی اس تقسیم کا حکم تعیین کی نیت کا شرط ہونا ہے یعنی وہ قسم کہ وقت جس کا ظرف ہوتا ہے اس کا ایک حکم یہ ہے کہ تعیین کی نیت کا شرط ہونا، مثلاً نماز پڑھنے والا یہ نیت کرے کہ اصل ظہر ادا ہو رہا ہے کہ میں نے آج کی ظہر کی نیت کی؛ اور ظہر مطلق نیت سے درست نہ ہوگی کیونکہ جب وقت ظرف ہے تو وقتیہ نماز اور غیر وقتیہ نوافل و قضا نمازوں کی صلاحیت رکھتا ہے تو نیت کی تعیین کرنا واجب ہے۔

تشریح یہاں سے ماتن مقید بالوقت والی قسم پر کلام کرنے کے بعد اس کا حکم بیان کرتے ہیں چونکہ اس قسم میں وقت ظرف ہوتا ہے یعنی اس وقت میں وقتی اور غیر وقتی نفل اور قضا نمازوں کی گنجائش ہوتی ہے اس لئے وقتی نماز کی ادائیگی کے لئے متعین نیت شرط قرار دی گئی یعنی صاف صاف نیت کرکے اپنی نماز کو متعین کرنا ضروری ہے تاکہ وقتی نماز کا غیر وقتی نماز سے اور فرض کا نفل سے، اور ادا نماز کا قضا نماز سے الگ اور جدا ہونا واضح ہو جائے اس لئے کوئی ظہر کی نماز پڑھتا ہے تو اسے یوں نیت کرنی ہوگی کہ میں آج کی نماز ظہر کی نیت کرتا ہوں۔ مگر اس کے بجائے نیت کرے کہ میں ظہر کی نماز پڑھنے کی نیت کرتا ہوں تو یہ نیت کافی نہیں کیونکہ یہ متعین نیت نہیں بلکہ عام اور مطلق نیت ہے۔ صرف ظہر کہنے سے بات صاف نہیں ہوتی ظہر کی ادا اور قضا دونوں طرح کی ظہر ہو سکتی ہیں اس لئے صراحت

کہ کسی بھی وقت سے فرض نماز کی تعیین مشروط اور ضروری ہے بعض فتاویٰ جیسے عقائد میں ہے کہ صرف ظہر کی نیت کرلینا کافی ہو جائے گی کیونکہ ادا نماز ظہر یقینی ہے اور قضا کا احتمال ہے لہذا یقینی یعنی ادا کا اعتبار ہوگا اور احتمالی یعنی قضا اور وقت مشتبہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَلَا يَسْقُطُ بِضِيْقِ الْوَقْتِ أَيْ إِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنِ التَّوْسِعَةِ بِسَبَبِ تَقْصِيْرِهِ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ أَوْ بِسَبَبِ نَوْمِهِ أَوْ نِسْيَانِهِ لَا يَسْقُطُ التَّعْيِيْنُ عَنْ ذِمَّتِهِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا جَاءَ الضِّيْقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِي الْأَصْلِ كَانَ سَعَةً۔

ترجمہ اور وقت کی تنگی کی وجہ سے تعیین ساقط نہیں ہوتی یعنی جب وسعت کے بعد وقت بعض آخری وقت تک تقصیر یا بھول جانے یا سو جانے کی وجہ سے وقت تنگ ہو گیا تو تعیین اس سے ساقط نہیں ہوگی اس وجہ سے کہ وقت میں تنگی عارض کی وجہ سے آئی ہے اصل میں وسعت تھی۔

تشریح چونکہ اصل اور حقیقت میں وقت وسیع اور پھیلا ہوا تھا جس میں وقتی غیر وقتی نفل بلکہ فرض غیر ادا و قضا ہر طرح کی نمازیں ادا کی جا سکتی تھیں اور تنگی اصل نہیں عارضی ہے اس لئے عارض کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس تنگی وقت میں بھی نیت کرے اور تعیین کرے یہ کہنا کافی نہیں ہوگا کہ وقت تنگ ہو گیا صرف ادا کی گنجائش ہے لہذا تعیین کی ضرورت نہیں تنگی مسلم مگر وہ عارضی ہے۔

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِيْنِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ أَيْ إِنْ عَيَّنَ أَحَدٌ أَوَّلَ الْوَقْتِ أَوْ أَوْسَطَهُ أَوْ آخِرَهُ لَا يَتَعَيَّنُ بِتَعْيِيْنِهِ اللِّسَانِيِّ أَوِ الْقَصْدِيِّ إِلَّا إِذَا أَدَّى فَفِيْ أَيِّ وَقْتٍ أَدَّى يَكُوْنُ ذٰلِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيَّنًا وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِيْمَا عَيَّنَهُ بَلْ فِي جُزْءٍ آخَرَ لَا يُسَمَّى قَضَاءً۔

ترجمہ اور وقت تعیین کرنے سے متعین نہیں ہوتا سوائے ادا کرنے کے یعنی اگر کسی نے اول وقت یا اوسط وقت یا آخری وقت کو متعین کر دیا تو زبانی یا قصدی ارادی تعیین سے وہ وقت متعین نہیں ہوتا لیکن یہ کہ ادا کر دے پس جس وقت میں بھی ادا کرے گا تو وہ وقت متعین سمجھا جائے گا اور اگر کسی نے متعین کردہ وقت میں ادا نہیں کیا بلکہ دوسرے جزء میں ادا کیا تو اس کو قضاء نہیں کہا جائے گا۔

تشریح فرماتے ہیں کہ کوئی صاحب صرف زبان سے مطلق اور متعین کرتے ہیں کہ میں وقت کے اول ترین یا درمیانی یا آخری حصے میں ادا کروں گا یا تعیین حصوں میں ادا کی تو کی زبان

سے ذکر یں بلکہ قصد کریں تو اس لسانی یا قصدی تعیین سے وقت کے یہ حصے متعین نہیں ہونگے متعین ہونے کی صرف ایک صورت یہ ہے کہ آپ مامور بہ کو ادا کر دیجئے وقت کے جس حصے میں آپ ادا کریں گے وہی متعین ہو جائے گا اول ترین یا درمیانی یا آخری جس حصے میں آپ ادا کریں گے مامور بہ کی ادائیگی وجود پذیر ہوگی وہی حصہ وقت بھی ادا دینے سے متعین یا فتہ ہو جائیگا ۔

یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ کوئی صاحب وقت کے کسی حصہ کو ادائیگی مامور بہ کے لئے متعین کرتے ہیں مگر اپنے متعینہ حصہ وقت میں ادا نہیں کرتے بلکہ وقت کے دوسرے غیر متعین حصے میں ادا کیا تو کیا یہ ادا نہ ہو کر قضا ہو جائے گی شارح فرماتے ہیں نہیں قضا نہیں بلکہ ادا ہی رہے گی کیونکہ تعیین میں ادا کے ذریعہ تعیین معتبر ہے نہ کہ قول و قصد کے ذریعہ اس کی مثال میں قسم توڑنے والے کو پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں ۔

كالحانث في اليمين فإنما يتخير في كفارتها بين ثلاثة أشياء إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة فإن عين واحدا منها باللسان أو بالقلب لا يتعين عند الله ما لم يؤد فإذا أدى صار متعينا وإن أدى غير ما عينه أولا يكون مؤديا

ترجمہ: جیسا کہ حانث یعنی قسم توڑنے والا قسم کے کفارہ میں تین چیزوں میں مختار تھا دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ان کو کپڑا دینا یا ایک غلام کو آزاد کرنا پس اگر اس نے زبان یا دل سے ان میں سے کسی کو متعین کر دیا تو یہ اللہ کے نزدیک متعین نہ ہوگا جب تک ادا نہ کرے پس جب ادا کریگا تو متعین ہو جائیگا اور شروع میں جس کو متعین کیا تھا اسکے علاوہ کو ادا کر دیا تو ادا کرنے والا سمجھا جائیگا

تشریح: کوئی شخص قسم توڑ دے تو قسم کے کفارے میں تین باتوں کا اختیار ہوتا ہے چاہے تو دس مسکینوں کو کھانا کھلائے یا انہیں کپڑا پہنائے یا غلام آزاد کرے اگر حانث ان تینوں میں سے کسی ایک کو زبان سے یا دل سے متعین کر دیتا ہے مثلاً کہتا ہے کہ میں کھانا کھلاؤنگا تو اس کہنے سے اللہ تعالیٰ کھانا کھلانے کو متعین نہیں ٹھہرا دیتے ہیں بلکہ جب وہ کھانا کھلا دے گا یعنی ادا کرے گا تب متعین قرار دیں گے جیسے ادا کرے گا وہی متعین ہو جائے گا اپنا متعینہ یعنی کھانا کھانا ادا کیا تب اور غیر متعینہ مثلاً کپڑا پہنانا ادا کیا تب ہر صورت میں ادا کرنے والا ہوگا غیر متعینہ کی ادائیگی میں ادا نہیں قضا کہلائے گی بلکہ ادا ہی رہے گی ۔

أو يكون معيارا له وسببا لوجوبه كالشهر لرمضان عطف على قوله إما أن يكون ظرفا للمؤدى

نَوْعٌ ثَانٍ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ لِلْمُؤَقَّتِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا بِكَوْنِ الْأَوَّلِ ظَرْفًا وَهٰذَا مِعْيَارًا وَإِنَّمَا هُوَ الَّذِي اسْتَوْعَبَ الْمُؤَقَّتَ وَلَا يَفْضُلُ عَنْهُ فَيَطُوْلُ بِطُوْلِهِ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهٖ فَإِنَّ الصَّوْمَ يَطُوْلُ بِطُوْلِ النَّهَارِ وَيَقْصُرُ بِقِصَرِهٖ فَيَكُوْنُ مِعْيَارًا وَسَبَبًا لِوُجُوْبِهٖ أَيْضًا وَقَدِ اخْتُلِفَ فِيْهِ فَقِيْلَ الشَّهْرُ كُلُّهٗ سَبَبٌ لِلصَّوْمِ وَقِيْلَ الْأَيَّامُ فَقَطْ دُوْنَ اللَّيَالِيْ ثُمَّ قِيْلَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ الشَّهْرِ سَبَبٌ لِوُجُوْبِ صَوْمِ تَمَامِ الشَّهْرِ وَقِيْلَ أَوَّلُ كُلِّ يَوْمٍ سَبَبٌ لِصَوْمِهٖ عَلٰى حِدَةٍ وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ كُلَّهٗ فِي التَّفْسِيْرِ الْأَحْمَدِيِّ وَلَمْ يَذْكُرْ هٰهُنَا كَوْنَهٗ شَرْطًا لِلْأَدَاءِ مَعَ أَنَّهٗ شَرْطٌ لِلْأَدَاءِ أَيْضًا اكْتِفَاءً بِالْقَرَائِنِ۔

ترجمہ یا وقت: مؤقت کے لئے معیار ہو اور اس کے وجوب کے لئے سبب ہو جیسے رمضان کا مہینہ (ما ان یکون ظرفاً پر اس کا عطف ہے) مؤقت کی چار قسموں میں سے یہ دوسری قسم ہے اس کے اور قسم اول کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے البتہ اول میں وقت ظرف تھا اور اس میں وقت معیار ہے معیار وہ ہے کہ جو مؤقت کو گھیرے اس سے فاضل نہ ہو چنانچہ مؤقت کے طویل ہونے سے بڑھ جائے اور مؤقت کے کم ہونے سے کم ہو جائے اس لئے کہ صوم دن کے طویل ہونے سے طویل ہو جاتا ہے اور دن کے چھوٹا ہونے سے کم ہو جاتا ہے لہٰذا وقت معیار ہے اور یہی (وقت) مؤقت کے لئے واجب ہونے کے لئے سبب بھی ہے

وقد اختلف فیہ الخ اور سبب وجوب میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ پس ایک قول یہ ہے کہ پورا مہینہ روزہ کا سبب ہے اور بعض نے کہا صرف ایام سبب ہیں راتیں نہیں، پھر کہا گیا ہے کہ مہینہ کا جزء اول پورے روزوں کے وجوب کا سبب ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ ہر دن کا جزء اول اس دن کے روزہ کا علیحدہ سبب ہے اس کی پوری تفصیل ہم نے تفسیر احمدی میں بیان کر دی ہے قرائن پر اکتفا کرتے ہوئے اس چیز کا مصنف نے ذکر نہیں کیا کہ وقت ادا کے لئے شرط ہے باوجودیکہ وہ ادا کے لئے شرط ہے۔

تشریح ماتن مؤقت کی دوسری قسم بیان کر رہے ہیں، مؤقت امر کی دوسری قسم میں وقت مامور بہ اور مودی کے لئے ظرف نہیں بلکہ معیار ہوتا ہے، معیار اسے کہتے ہیں جو کسی چیز کو اس طرح گھیرے میں لئے ہوئے ہو کہ معیار کی کمی اور زیادتی کی وجہ سے احاطہ کی گئی چیز میں کمی زیادتی پائی جائے۔ معیار کے اندر داخل چیز اس میں بالکل اس طرح ڈوب جاتی ہے جیسے شکر دودھ میں ڈوب جاتی ہے دودھ کی کمی اور زیادتی کا احساس کھلی بات ہے، مثلاً رمضان کا مہینہ روزے کے لئے معیار ہے اور روزے کے واجب ہونے کا سبب بھی، رمضان کے مہینے کی آمد روزہ واجب ہونے کا سبب بنے گی،

اور یہی ماہ روزے کیلئے معیار ہوگا چنانچہ اس ماہ کے دنوں میں روزہ رکھا جاتا ہے یہ ایام روزے کے لئے معیار ہیں گرمیوں میں ماہ رمضان کے دن بڑھتے ہیں یعنی معیار بڑھتا ہے تو اس وقت روزہ بھی بڑھتا ہے، سردیوں میں ماہ رمضان کے دن گھٹتے ہیں تو اس وقت یعنی روزہ بھی گھٹتا ہے معیار میں کمی ہوتا ہے نیز ماہ رمضان روزے کے واجب ہونے کا سبب بھی ہے بعض نے کہا پورا ماہ رمضان روزہ واجب ہونے کا سبب ہے کیونکہ روزے کا انتساب ماہ کی طرف ہوتا ہے کہتے ہیں رمضان کے روزے اضافت سے سببیت کی نشاندہی ہوتی ہے اور اضافت پورے ماہ کی طرف تھی لہذا پورا ماہ رمضان روزے کے وجوب کا سبب ہوگا۔ کچھ لوگ کہتے ہیں صرف دن روزے کے وجوب کے سبب ہیں راتیں سبب نہیں ہیں اس کی علت یہ تھی کہ جو چیز کسی کے لئے سبب قرار پائے گی وہی اس کی ادائیگی کے لئے منتخب کی جائے گی ماہ رمضان میں روزے ادا کرنے کیلئے دن کا انتخاب ہوا تھا، راتوں کا انتخاب نہیں ہوا تھا اس لئے دن ہی سبب ہوں گے رات سبب نہ ہوگی۔

فاضل مصنف رحمۃ اللہ علیہ ملا احمد جیون پوری نے جو رائے ان کی تھی تحقیقات کے ذریعہ جسے ان ضعیف کردی تفسیر احمدی میں انھوں نے کہا کہ مہینے کا اول ترین حصہ کسی اشتباہ کے بغیر پورے ماہ کے روزے کے واجب ہونے کا سبب ہے اس کی تحقیق میں لوگوں نے کہا کہ ماہ رمضان کے پہلے دن کے اول ترین حصے میں روزے کی اہلیت اگر پائی گئی پھر اہلیت والا شخص مجنون ہوگیا ماہ رمضان گذرنے کے بعد وہ اچھا ہوگیا اب اسے پورے ماہ کے روزے قضا کرنے پڑیں گے یہ قضا واجب ہوگی جب ایسا ہے تو ماہ رمضان کا اول ترین حصہ یقیناً تمام ماہ کے روزے کے وجوب کا سبب بن جائے گا، کچھ لوگ کہتے ہیں ہر روز کا اول ترین حصہ اسی روزے کا مستقل سبب وجوب ہے کیونکہ ہر روزہ کا روزہ مستقل ہے اور ہر روز کا روزہ مقصود بالذات ہے مستقل دلیل یہ ہے کہ اگر ایک روزے میں کوئی کراہت اور مفسدہ آجائے تو اس سے دوسرا روزہ متاثر نہیں ہوگا روزہ روزوں کے متاثر ہونے کے لئے مستقل کراہت اور مفسدے لازمی ہوں گے۔ جب معلوم ہوگیا کہ ہر روزہ بالذات مقصود ہونے میں مستقل ہوا اور روزہ مسبب ہے تو سبب مستقل ہوا اور مسبب سبب سے متصل ہوتا ہے۔ سبب اصل ہے اور مسبب میں اصل یہ تھی کہ مستقل حیثیت والے مسبب کے لئے مستقل سبب ہوتے ہیں اور روزے کے مستقل سبب ہوتے ہیں اور روزے کے مستقل سبب اسی وقت رونما ہوں گے، جب مانا جائے گا ہر روز کا اول ترین حصہ مستقل حیثیت سے روزے کے وجوب کا سبب ہے۔

بالا تبصرہ بہت سارے لوگوں کی منتخب رائے ہے فاضلین کی بھاری تعداد نے اسے سراہا ان کی رائے کی ہم وکالت کرنے میں خوشی محسوس کرتے ہیں حقیقت سے کون انکار کرے گا، ہر روز

یعنی ان کو اس کو وقت ظرف ہے۔ (یعنی نماز کے علاوہ کی گنجائش رکھتا ہے) اور وہ وجہ سے متفق ہے۔ اور امام شافعی نماز پر قیاس کرتے ہوئے تعیین کی نیت کو ضروری کہتے ہیں اور امام زفر نے فرمایا اصل نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہے اور نیز یہ مامور بہ طلب پر عمل کرتے ہوئے وصف ادا ہو جاتا ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔

تشریح وقت جس موقت، مامور بہ اور جس مامور بہ کیلئے معیار ہو اس کے علاوہ دوسرا اس میں داخل نہیں ہو سکتا اور رمضان فرض روزے کیلئے معیار تھا لہذا جو دوسرے فرض نہیں رمضان میں ان کی ادائیگی کا سوال ہی نہیں جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا کہ شعبان ختم ہونے کے بعد صرف رمضان کے فرض روزوں کی گنجائش ہے اسی وجہ سے کہ رمضان میں دوسرے روزوں کی گنجائش نہیں تھی اور یہ معیار معیار تھا ظرف نہیں تھا نیت کا متعین کرنا شرط نہیں ہو۔ نیت کے تعیین کی حاجت وہاں پڑے گی جہاں وقت اس کے علاوہ دوسروں کی بھی گنجائش ہوگی۔ جیسے متعلقات نماز کے اوقات نہ کہ ماہ رمضان۔

اس سلسلے میں امام شافعی فرماتے ہیں کہ چونکہ نماز میں تعیین کی نیت شرط تھی اس لئے قیاس کا تقاضا بتلائیگا کہ روزے میں بھی تعیین کی نیت شرط مانتے چنانچہ شافعی کا فرمودہ اسی نظریے سے نقل کرتے ہیں۔ امام زفر کا کہنا ہے کہ اللہ رب العزت نے رمضان کا مہینہ فرض روزے کیلئے متعین کردیا اس لئے سرے سے نیت کی ضرورت ہی نہیں، نیت کے بغیر بھی رمضان میں رکھا گیا روزہ فرض روزہ ہوگا۔ لیکن علماء فرماتے ہیں متوارث اور ... اور احناف کے جمہور کا فرمودہ ہے وہ یہ کہ رمضان میں نیت تو ضروری ہوگی البتہ نیت کے تعیین کی کوئی ضرورت نہیں یہ درمیانی راستہ ہے۔

فَيُصَابُ بِمُطْلَقِ الْاِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ تَفْرِيْعٌ عَلٰى مَا سَبَقَ اَيْ فَيُصَابُ صَوْمُ رَمَضَانَ بِمُطْلَقِ اِسْمِ الصَّوْمِ بِاَنْ يَقُوْلَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ اَيْضًا بِاَنْ يَنْوِيَ النَّفْلَ اَوْ وَاجِبًا آخَرَ فَلَا يَكُوْنُ اِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَالْمُرَادُ بِهٰذَا الْخَطَاءِ ضِدُّ الصَّوَابِ لَا ضِدُّ الْعَمْدِ فَاِنَّ الْعَامِدَ وَالْمُخْطِيَ سَوَاءٌ فِي هٰذَا الْحُكْمِ۔

ترجمہ پس رمضان کا روزہ محض روزہ کے نام سے صحیح ہو جائے گا اور روزہ کے وصف میں خطا ہونے کے باوجود صحیح ہوگا۔ ماسبق پر تفریع ہے یعنی صوم رمضان محض صوم سے یعنی محض نویت الصوم کہنے سے صحیح ہو جائے گا اور وصف میں خطا کرنے سے بھی درست ہو جائے گا مثلاً نفل روزہ یا کوئی واجب کی نیت کرے تو رمضان ہی کا شمار ہوگا اور اس خطا سے مراد صواب کی ضد ہے عمد کی ضد نہیں ہے کیونکہ قصداً خطاءً نیت کرنے والا اس میں دونوں برابر ہیں۔

صوم کے وصف میں خطاء کے باوجود ہر ایک کے حق میں صحیح ہوگا لیکن مسافر کے حق میں صحیح نہ ہوگا جب
کہ وہ رمضان میں دوسرے واجب قضاء و کفارہ کی نیت کرے

فانه یقع عما نوی:۔ کیونکہ اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک جس روزے کی وہ نیت کرے گا
وہی ادا ہوگا نہ کہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا کیونکہ اسکے حق میں جب وجوب ساقط ہوگیا اس کے بعد
اسے اختیار ہے کھانے یا دوسرا واجب رکھ لے۔ صاحبین کے نزدیک صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ مقیم کی طرح
مسافر کے حق میں بھی ماہ رمضان موجود ہے لیکن آسانی کیلئے (افطار کی) اس کو رخصت دی گئی ہے جب
اس نے رخصت نہیں لی اور رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا تو حکم اصل کی طرف لوٹ آیا یعنی جس طرح
روزہ کی اس نے نیت کی وہ واقع اور صحیح نہ ہوگا بلکہ رمضان ہی کا واقع ہوگا۔

تشریح :۔ یہ عبارت کہ گزشتہ عبارت کے اوپر وارد ہونے والے ایک اشکال کا دفاع کرتی
ہیں۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے فرمایا کہ جس وصف سے نہیں تھا لیکن یہ استثناء
جو ماتن کی عبارت میں الا فی المسافر کی شکل میں موجود ہے مقدم عبارت سے استثناء ہے۔ پہلے ماتن نے
واضح کیا تھا کہ اگر روزے کے وصف میں خطاء ہو جائے یعنی رمضان کے نفل کا روزہ یا قضاء کا روزہ
کہہ دیا جائے کہنے والا کوئی بھی ہو ہر حال میں وہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا کیونکہ رمضان کا مہینہ روزے کے لئے
معیار ہے۔ رمضان فرض روزوں کے سوا اس ماہ میں دوسرے روزے کی صحت کا کبھی بھی اعتبار نہیں کیا جائیگا
لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ مسافر شخص رمضان میں کسی اور واجب روزے کی نیت کرے مثلاً قضاء یا کفارہ
میں مطلوب روزے کی نیت کرے تو قضاء یا کفارہ کا روزہ درست ہو جائیگا ہاں نفل روزے کی نیت سے ایسا
نہیں۔ مسافر کا قضاء یا کفارہ روزے کی نیت سے رمضان سے ہٹ کر قضاء یا کفارہ کا روزہ ہو جانے کی وجہ
یہ ہے کہ مسافر کے حق میں رمضان کے روزے کی ادائیگی کا وجوب ساقط ہو گیا تھا۔ مسافر کو افطار سے کھانے
کا اختیار مل گیا تھا اور یہ اختیار بھی تھا کہ چاہے تو کسی اور واجب روزے کو وہ رکھ سکتا ہے لہذا کھانے
کے اختیار سے صرف نظر کرکے دوسرے واجب کی تعیین کی طرف متوجہ ہو کر رمضان کے علاوہ قضاء یا کفارہ
روزے کی نیت سے مسافر کے لئے روزہ رکھنا روا ہو جائیگا جبکہ حضرات صاحبین انکار کرتے ہیں فرماتے
ہیں مسافر اگر رمضان کے مہینے میں کسی دوسرے واجب روزے کی نیت سے روزہ رکھے تو اس کا روزہ
رمضان ہی کا شمار ہوگا کیونکہ مقیم اگر رمضان کے سوا دوسرے واجب روزے کی رمضان میں نیت
کرے تب بھی صرف اس لئے رمضان ہی کا وہ روزہ شمار ہوگا کہ ماہ رمضان موجود ہے جس میں دوسرا
روزہ نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ معیار ہے۔ اسی طرح مسافر کے حق میں ماہ رمضان موجود ہے اگر مسافر دوسرے
واجب روزے کی نیت کرتا ہے تب بھی وہ رمضان ہی کا روزہ ہوگا۔ مسافر کو افطار کی رخصت و اجازت
راحت و آسانی کے لئے مرحمت کی گئی تھی لیکن جب اس نے اس رخصت و اجازت کو خوامخواہ نہ سمجھا

سے نہ ہوا تو حکم بھی اصل پر لوٹ آیا۔ پس یہ شخص کہ رمضان میں غیر رمضان کے روزوں کی نیتیں موقوف ہو جائیں گی یعنی کسی بھی روزے کی نیت سے رمضان میں روزہ رکھا جائے ہر حال میں رمضان ہی کا روزہ ہوگا غیر رمضان کے روزوں کی نیتیں ضائع ہو جائیں گی کیونکہ ماہ رمضان رمضانی فرض روزوں کیلئے معیار ہے جس میں غیر رمضانی روزوں کی ذرہ برابر بھی گنجائش نہیں ہے۔

وَهٰذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيْضِ فَإِنَّهُ إِنْ نَوٰى نَفْلًا أَوْ وَاجِبًا آخَرَ لَمْ يَقَعْ عَمَّا نَوٰى لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ لَا الْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ فَإِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمَشَقَّةَ عَلٰى نَفْسِهِ عَلِمْنَا أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهٰذَا هُوَ الْمُخْتَارُ وَقِيْلَ رُخْصَتُهُ أَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيْلَ فِي التَّطْبِيْقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمَرِيْضَ الَّذِيْ يَضُرُّهُ الصَّوْمُ كَمَا فِيْ حُمِّيَاتِ الْحَرَارَةِ وَوَجَعِ الْعَيْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ ازْدِيَادِ الْمَرَضِ وَالْعَجْزِ التَّقْدِيْرِيِّ وَالْمَرِيْضُ الَّذِيْ لَا يَضُرُّهُ الصَّوْمُ كَمَا فِيْ امْتِلَاءِ الْبَطْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيْقَةِ الْعَجْزِ فَإِذَا صَامَ هٰذَا الْمَرِيْضُ فَظَهَرَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَجْزٌ حَقِيْقِيٌّ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوٰى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ۔

ترجمہ و تشریح اور یہ مسافر مریض کے خلاف ہے کیونکہ مریض اگر نفل یا واجب آخر کی نیت کرے گا تو جس کی نیت کی وہ واقع نہ ہوگا کیونکہ مریض کی رخصت حقیقی عجز سے متعلق ہے عجز تقدیری کی وجہ سے نہیں ہے۔ پس جب کسی نے روزہ رکھ لیا اور اپنے نفس پر مشقت برداشت کی تو معلوم ہوگا کہ وہ عاجز نہیں تھا لہٰذا روزہ رمضان کا محسوب ہوگا۔ یہی پسندیدہ مذہب ہے اور کہا گیا ہے کہ اس مریض کی رخصت بھی عجز تقدیری سے متعلق ہے۔ اور وہ مرض کے بڑھ جانے کا اندیشہ ہے پس وہ بھی مسافر کی طرح ہے اور بعض نے ان دونوں کے درمیان تطبیق دی ہے کہ وہ مریض جس کو روزہ نقصان پہنچاتا ہو جیسے سردی کا بخار اور آنکھ کا درد تو اس کی رخصت زیادتی مرض کے خوف کے اور عجز تقدیری کے ساتھ متعلق ہوگی۔ اور وہ مریض جس کو روزہ نقصان نہ دے جیسے امتلاء بطن کا مرض تو اس کی رخصت حقیقت عجز سے متعلق ہوگی پس جب اس مریض نے روزہ رکھ لیا تو ظاہر ہوا کہ اس کو حقیقی عجز نہیں ہے۔ لہٰذا جس کی نیت کی ہے وہ واقع نہ ہوگا بلکہ رمضان سے ہوگا۔

وَفِي الْمُنْتَخَبِ عَنْهُ رِوَايَتَانِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ يَقَعُ عَنْ وَاجِبٍ آخَرَ يَعْنِيْ فِيْ صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمُسَافِرِ عَنْ أَبِيْ حَنِيْفَةَ

روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين لأبي حنيفة نقلا عنه فالدليل الأول أنه لما رخص الله تعالى بالفطر كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا والدليل الثاني أن ما رخص له بالفطر ليصرفه إلى منافع بدنه بالاستراحة فلأن يصرفه إلى منافع دينه وهو قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة أولى لأنه إن مات في هذا الزمن لم يعاقب بفطر رمضان ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس أهم له لا في منافع دينه ولا في مصالح دنياه۔

ترجمہ: یہ قول نوی واجبا آخر پر عطف ہے یعنی مسافر کے نفلی روزہ رکھنے کی صورت میں امام ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں، حسن کی روایت میں جس کی نیت کی وہی شمار ہوگا، اور ابن سماعہ کی روایت میں رمضان کا ہوگا۔ یہ اختلاف روایت امام صاحب کی دو دلیلوں پر مبنی ہے جو امام صاحب سے منقول ہیں، پس پہلی دلیل جب اللہ تعالیٰ نے اس کو افطار کی رخصت دی ہے تو رمضان اسکے حق میں شعبان کی طرح ہے اور شعبان میں نفلی روزہ درست ہے پس یہاں بھی ایسا ہی ہے۔

دوسری دلیل یہ جب اس کو افطار کی رخصت دی گئی تاکہ بدن کے آرام دینے میں خرچ کرے پس زیادہ بہتر ہے کہ وہ منافع دین میں خرچ کرے اور وہ واجب روزہ کی قضا ہے یا کفارہ ہے اس لئے کہ اگر وہ اس رمضان میں مرگیا تو اس رمضان کی وجہ سے عذاب نہ دیا جائے گا ہاں قضا وکفارہ کی وجہ سے عذاب میں مبتلا ہوگا، نفل اس کے لئے کوئی اہم نہیں ہے نہ مصالح دین میں نہ مصالح دنیا میں۔

أو يكون معيارا له لا سببا كالقضاء ورمضان عطف على السابق وهو النوع الثالث من الأنواع الأربعة للموقت فإن وقت القضاء معيار بلا شبهة وسبب وجوبه هو شهود الشهر السابق لا هذه الأيام فوقته سبب القضاء وهو سبب للأداء ولم يتعرض لحال شرطيته والظاهر لعدم فائدته إذ لم نعلم تعيين الوقت فأي وقت يكون شرطه

ترجمہ: یا وقت مؤقت کے لئے معیار ہوگا نہ کہ سبب، اس عبارت کا عطف بھی سابق قول اما ان یکون الوقت ظرفا پر ہے، یہ امر مؤقت کی چار قسموں میں سے تیسری قسم ہے کیونکہ بلاشبہ قضا کا وقت معیار ہے اور اس کے وجوب کا سبب شہر سابق کا وجود ہے، یہ ایام

نہیں جس میں قضا رکھا جائے کیونکہ قضا کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے، اور وقت کے شرط ہونے کا حال معلوم نہیں ہے، ظاہر یہی ہے کہ عدم ہے یعنی وقت شرط نہیں ہے کیونکہ جب وقت کی تعیین معلوم نہیں تو پھر کون سا اس کا وقت شرط ہوگا۔

تشریح عبارات

مقید بالوقت امر کی تیسری قسم یہ ہے کہ وقت مؤدّٰی اور مامور بہ کیلئے معیار تو ہو لیکن سبب نہ ہو جیسے رمضان کے قضا روزوں میں ہوگا اور نذر معین کے روزوں اور کفارہ اور نذر مطلق کے روزوں کے لئے وقت معیار ہے، وقت کے معیار ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ کام یعنی مامور بہ اور مؤدّٰی کے کرنے کی مقدار تک ہی وقت ثابت ہو زیادہ نہیں مثلاً ناپ سے بکنے والی چیزوں کا پیمانہ معیار ہوتا ہے جتنا بڑا پیمانہ ہوگا اتنی ہی چیز اس میں آئے گی جس سے بڑھ جانا متصور نہیں ہوگا، روزہ ایک عبادت کا نام ہے شریعت سے اسے ایک دن میں متعین کر دیا دن ہی روزے کیلئے معیار ہے جتنا بڑا دن ہوگا روزہ اتنا ہی بڑا ہوگا، اگر دن بڑھتا ہے تب روزے کی درازی بڑھ جائے گی اور جب دن گھٹ جائے گا تو روزے کی درازی گھٹ جائے گی یعنی دن روزے سے فاضل اور بڑا نہیں ہوگا، معلوم ہوا دن جسے ہم وقت کہتے ہیں روزے کے لئے معیار ہے ادا روزہ کے لئے دن یعنی وقت معیار ہونے کے ساتھ اس کے واجب ہونے کا سبب بھی تھا کیونکہ حیثیت اس کی طرف انتساب یا جلی تھی یعنی ماہ کا ایک جزو موجود ہو جانا ادا روزے کے لئے وجوب کا سبب تھا اور قضا روزے میں شک نہیں کہ اس کی مقدار یعنی دن کی مقدار سے قطعی متوازن ہوگی، دن یعنی وقت جس قدر بڑھتا گھٹتا رہے گا قضا روزہ بھی بڑھتا گھٹتا رہے گا، لہذا وقت قضا روزے کیلئے معیار تو ہوجائیگا لیکن یہ قضا روزے کے واجب ہونے کا سبب نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ قضا واجب ہونے کا سبب وہی ہوتا ہے جو ادا واجب ہونے کا سبب رہ چکا ہو، معلوم ہے کہ ادا واجب ہونے کا سبب رمضان کے مہینے کے ایک جزو کا وجود میں آجانا تھا لہذا گذرے ہوئے مہینے کا پہلا جز ہی رمضان کی قضا کے واجب ہونے کا سبب ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ ایام اور اوقات رمضان کے قضا روزوں کے واجب ہونے کے سبب نہیں ہوں گے جن میں قضا روزوں کو رکھا جا رہا ہے۔

قضا روزوں کے لئے وقت شرط ہے یا نہیں، شارح نے تذبذب کے ساتھ فیصلہ دیا کہ ظاہر اعتبار سے قضا روزوں میں وقت شرط نہیں موصوف اس کے باعث کی وضاحت میں گویا ہوئے کہ قضا بجا لانے کے وقت کا تعیین نہیں تو کیسے ممکن ہوگا کہ وقت کو شرط قرار دیں، یہاں شارح سے تین غلطیاں ہوئی ہیں لیکن افسوس کہ ہمیں اوقات کا مشکل ترین باب مجبوراً ختم کرنا پڑا، ورنہ میں وضاحت سے بات سمجھا دیتا۔ اللہ رب العزت کو منظور ہو تو یہ کلام کسی دوسرے موقع پر دہرایا جائے گا۔

٭ ٭ ٭

وَوَقَعَ فِي بَعْضِ النُّسَخِ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ فَإِنَّ وَقْتَهُ مِعْيَارٌ لَهُ وَلَيْسَ سَبَبًا لِوُجُوبِهِ وَإِنَّمَا السَّبَبُ هُوَ النَّذْرُ وَأَمَّا النَّذْرُ الْمُعَيَّنُ فَقِيلَ إِنَّهُ شَرِيكٌ لِلنَّذْرِ الْمُطْلَقِ فِي هٰذَا الْمَعْنٰى وَإِنَّمَا يُخَالِفُهُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِهِ وَهُوَ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ وَعَدَمُ احْتِمَالِ الْفَوَاتِ وَلِذَا قَدْ يُتَوَهَّمُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكٌ لِرَمَضَانَ فِي كَوْنِ الْأَيَّامِ مِعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِلْوُجُوبِ بَعْدَ مَا أَوْجَبَ عَلٰى نَفْسِهِ فِي هٰذِهِ الْأَيَّامِ وَإِنْ قَالُوا بِأَنَّ النَّذْرَ سَبَبٌ لِلْوُجُوبِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكٌ لِرَمَضَانَ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ وَلِلْقَضَاءِ رَمَضَانَ فِي بَعْضٍ آخَرَ فَأَلْحِقْ بِأَيِّهِمَا شِئْتَ۔

ترجمہ: اور کتاب کے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں نذر مطلق مذکور ہے اس لئے کہ نذر مطلق کا وقت اس کے لئے معیار ہے اس کے وجوب کا سبب نہیں ہے، سبب اس کا نذر ہے، اور بہرحال نذر معین تو یہ مختلف فیہ ہے، ایک قول یہ ہے کہ یہ نذر مطلق کا شریک ہے (یعنی وقت معیار ہے سبب نہیں ہے) ہاں نذر معین بعض احکام میں نذر مطلق کے مخالف ہے، وہ تعیین کی نیت کا شرط ہونا، فوت ہونے کا احتمال نہ ہونا، اسی لئے نذر معین میں یہ دونوں شرطیں نہیں ہیں اور ظاہر یہ ہے کہ نذر معین رمضان کے شریک ہے اس بارہ میں کہ ایام اس کے لئے معیار اور وجوب کا سبب ہیں بعد اس کے کہ نذر ماننے والے نے اپنے اوپر ان دنوں میں روزہ واجب کرلیا ہو، یہ اس کے وجوب کے لئے سبب بنتے ہیں۔ اگرچہ علماء اصول نے کہا ہے کہ نذر وجوب کا سبب ہے۔

ماحصل کلام یہ ہے کہ نذر معین رمضان کے شریک ہے بعض احکام میں اور بعض دیگر احکام میں قضاء رمضان کے ساتھ شریک ہے لہذا ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہو لاحق کرلو۔

تشریح عبارات: وقت جس امر کی ادائیگی کے لئے معیار ہوتا ہے اور وجوب کا سبب نہیں ہوتا ہے وہ مقید بالوقت امر کی تیسری قسم ہے جس کی مثال میں رمضان کے قضاء روزوں کو پیش کیا جا چکا ہے، شارح فرماتے ہیں بعض نسخوں میں النذر المطلق بھی آیا ہے، شارح کے اسلوب سے واضح ہوتا ہے کہ والنذر المطلق میں واؤ عاطفہ ہے اور النذر المطلق قضاء رمضان معطوف علیہ کا معطوف ہے کیونکہ ملا جیون پوری کے کلام سے واضح نہیں ہوتا کہ والنذر المطلق قضاء رمضان کی جگہ یا اس کے ساتھ ہے۔ ہم نے منار یا اس کی شروحات کے دستیاب کسی بھی نسخے میں والنذر المطلق نہیں دیکھا حتی کہ خود ماتن کی اپنی شرح کشف میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں، ممکن ہے ناسخ یا خطاط کی غلطی کا دخل ہو، اگر شارح کا فرمودہ واقعہ سے مربوط ہوتا تو ابوالبرکات کی اپنی شرح اس سے خالی نہ ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

نذر کو اداء رمضان کی جنس میں گردانا ہے، یعنی رمضان کے اداء روزوں میں وقت معیار ہوتا ہے اور وجوب کا سبب اسی طرح رمضان کی قضاء میں اور مطلق نذر میں وقت معیار ہوتا ہے اور وجوب کا سبب بنتا ہے شارح فرماتے ہیں صاحب حسامی نے قضاء رمضان اور مطلق نذر مقید بالوقت امر میں داخل نہیں کیا تھا بلکہ مطلق رکھا تھا جس طرح زکوۃ اور صدقۃ الفطر مطلق ہیں یعنی مطلق امر کی قسم سے ہیں جب ان کا سبب یعنی ملک نصاب اور سر یا اور شرط حولان حول اور فطر کا دن پالئے جائیں تو کبھی بھی انہیں ادا کیا جا سکتا ہے، یعنی ادائیگی میں آزادی اور اطلاق ہوگا. ایسا نہیں ہوسکتا کہ کسی خاص وقت کے ساتھ زکوۃ اور صدقۃ الفطر کی ادائیگی پابند و مقید کی جائے، وہ وقت خاص گذر جائے تو زکوۃ اور صدقۃ الفطر ادا نہ رہ کر قضا ہو جائیں اس کے بجائے زکوۃ اور صدقہ فطر سبب بعد شرط پالئے جانے کے جب اور جب بھی ادا کئے جائیں گے ادا ہی سمجھے جائیں گے باعث یہ ہوا کہ یہ مطلق عن الوقت امر کی قسم سے ہیں اسی طرح قضاء رمضان اور مطلق نذر کو مطلق عن الوقت امر کی قسم سے ہیں. رمضان کے روزے قضا ہو جانے کے بعد اور مطلق نذر کے ذمہ میں آنے کے بعد جب بھی چاہے وہ روزہ رکھے یا نذر مانے. مذکورہ نذر میں ماتن کے لئے ضروری تھا قضاء رمضان اور مطلق نذر کو مطلق عن الوقت امر کی قسم میں داخل کرتے مقید بالوقت امر کی تیسری قسم میں شامل کرنے کا جواز کہاں سے آیا. شارح نے ماتن کی طرف متوجہ کی گئی تردید میں زور پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ قضاء رمضان یا مطلق نذر کو ماتن نے اس لئے مقید بالوقت امر میں داخل و شامل کیا ہے کہ یہ دونوں دن کے ساتھ مقید کر دیئے گئے ہیں رات میں انہیں ذمے سے ساقط نہیں کیا جا سکتا یعنی ایسا نہیں کہ قضاء رمضان یا مطلق نذر دن رات میں ذمے سے ساقط کئے جانے میں مطلق اور آزاد ہیں بلکہ ان دونوں کو جب بھی مکلف دوبارہ اپنے ذمہ سے ساقط کرنے کی طرف متوجہ ہوگا شریعت لازم کر دے گی کہ وہ دن ہی میں ایسے کر سکتا ہے معلوم ہوا دونوں دن کی قید میں مقید کر دیئے گئے ہیں. فاضل علامہ جون پوری کے بقول یہ صریح کرکری ہے، میں کہتا ہوں یہ برہنہ ہٹ دھرمی اور کج دلیلی ہے کیا دیکھتے نہیں شریعت کی نظر کی زاویے سے روزہ وہی معتبر ہوگا جسے دن میں رکھا جائے، روزہ رات میں اعتبار سے اس لئے ہم کنار نہیں ہوسکتا کہ رات میں روزے کی مشروعیت اور جواز شریعت نے ممنوع ٹھہرایا ہے اس لئے رات کا روزہ غیر معتبر نہیں ہوا کہ قضاء کا وقت نہیں تھا، کوئی بھی سنجیدہ شخص یہ نہیں اٹھے گا کہ قضاء رمضان اور مطلق نذر کو جنس زمانے میں مقید بالوقت امر کی فہرست میں داخل و شامل مانا گیا وہ کھلی ہٹ دھرمی ہے واللہ اعلم

وَيُشْتَرَطُ فِيهِ نِيَّةُ التَّعْيِينِ وَلَا يَحْتَمِلُ الْفَوَاتَ بِخِلَافِ الْأَوَّلَيْنِ أَيْ يُشْتَرَطُ فِي هٰذَا الْقِسْمِ الثَّالِثِ مِنَ الْمُوَقَّتِ نِيَّةُ التَّعْيِينِ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ بِالْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ فَلَا يَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَلَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ أَوْ وَاجِبٍ آخَرَ۔

ترجمہ اور اس تیسری قسم میں تعیین کی شرط نہیں ہے، اور یہ فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتی برخلاف پہلی دو قسموں کے یعنی موقت کی اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت شرط ہے چنانچہ مطلق نیت سے نفل ادا نہ ہوگا مثلاً نویت للقضاء، نویت النذر کہے اور اسی طرح نفل اور واجب آخر کی نیت سے بھی نفل ادا نہ ہوگا۔

تشریح عبارات بلکہ مقید بالوقت امر کی اس تیسری قسم میں دو شرطوں میں ایک شرط تو تعیین ہے جیسے بیان کیا گیا ضروری ہے شرط کے بغیر مشروط نہیں پایا جاتا اس لیے قضا اور نذر میں اگر نیت کرتے وقت صاف صاف متعین نہیں کردیا کہ میں قضا یا نذر کی نیت کرتا ہوں تو یہ قضا اور نذر کے روزے اس کے ذمے سے ساقط نہیں ہونگے کہ قضا میں وقت کے اندر کسی بھی واجب کے اور نفل کے ادا کرنے کی بہرحال گنجائش رہتی ہے، کوئی بھی نفل یا واجب ادا کیا جاسکتا ہے اس لیے مطلق نیت کی صورت میں بھی قضا یا نذر ذمے سے ساقط نہیں ہوں گے نہ ہی کسی واجب کی نیت کرنے یا نفل کی نیت کرنے کی صورت میں یہ کہا جاسکے گا کہ یہ قضا یا نذر کی نیت ہے اس لیے قضا یا نذر ادا ہوجائیں گے بلکہ قضا یا نذر ادا کرنے کیلئے نیت میں قضا یا نذر متعین کرلینا بہرحال ضروری ہے۔

كَذَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّبْيِيتُ أَيِ النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ لِأَنَّ مَا سِوَى رَمَضَانَ كُلَّهُ مَحَلٌّ لِلنَّفْلِ فَيَقَعُ جَمِيعُ الْإِمْسَاكِ عَلَى النَّفْلِ مَا لَمْ يَتَحَقَّقْ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمُ الْعَارِضُ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ وَالنَّذْرُ الْمُطْلَقُ بِخِلَافِ النَّذْرِ .... الْمُعَيَّنِ فَإِنَّهُ يَتَأَدّٰى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَبِنِيَّةِ النَّفْلِ وَلٰكِنْ لَا يَتَأَدّٰى بِنِيَّةِ وَاجِبٍ آخَرَ وَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ التَّبْيِيتُ لِأَنَّهُ مُتَعَيَّنٌ فِي نَفْسِهٖ كَرَمَضَانَ لَا يَقَعُ الْإِمْسَاكُ الْمُطْلَقُ إِلَّا عَلَيْهِ مَا لَمْ يَصْرِفْهُ إِلٰى وَاجِبٍ آخَرَ أَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ هٰذَا الْقِسْمُ الثَّالِثُ الْفَوَاتَ بَلْ كُلَّمَا صَامَ لَمْ يَكُنْ مُؤَدِّيًا لِأَنَّ كُلَّ الْعُمُرِ مَحَلٌّ لَهُ عِنْدَنَا وَ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ إِنْ أَخَّرَ قَضَاءَ رَمَضَانَ حَتّٰى جَاءَ رَمَضَانُ آخَرُ تَجِبُ عَلَيْهِ الْفِدْيَةُ مَعَ الْقَضَاءِ جَبْرًا عَلَى التَّكَاسُلِ وَالتَّهَاوُنِ بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ وَهُمَا الصَّلٰوةُ وَالصَّوْمُ فَإِنَّهُمَا يَحْتَمِلَانِ الْفَوْتَ إِذَا لَمْ يُؤَدِّهِمَا فِي الْوَقْتِ الْمَعْهُودِ يَكُونُ قَضَاءً۔

ترجمہ اسی طرح اس قسم میں تبییت بھی داخل ہے، یعنی رات سے نیت کرنا بھی شرط ہے اس لئے کہ رمضان کے علاوہ تمام ایام نفلی روزہ کا محل ہیں لہذا تمام

امساک (روزہ) نفل پر محمول ہوں گے جب تک صوم عارضی کی تعیین رات سے نہ کر دے گا اور عارضی روزے قضاء کفارہ نذر مطلق کے روزے ہیں بخلاف نذر معین کے کہ وہ مطلق نیت اور نفل کی نیت سے ادا ہو جاتی ہے ہاں واجب آخر کی نیت سے ادا نہیں ہوتی۔

ولا یشترط التبییت الخ اور نذر معین میں رات سے نیت کرنا شرط نہیں کیونکہ وہ رمضان کی طرح فی نفسہ متعین ہے اور مطلق امساک اسی پر محمول ہوگا جب تک اسے واجب آخر کی طرف نہ پھیر دے بخلاف تیسری قسم فوت ہونے کا احتمال نہیں رکھتی بلکہ جب بھی قضاء رمضان کے روزے رکھے گا تو ادا کرنے والا شمار ہوگا کیونکہ پوری عمر ہمارے نزدیک اس کا محل ہے، امام شافعی کے نزدیک اگر اس نے رمضان کی قضاء کو ادا نہ کیا حتی کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضاء کے ساتھ فدیہ بھی واجب ہوگا سستی اور کاہلی کا تاوان بھی ہو جائے۔

بخلاف القسمین الاولین الخ بخلاف پہلی دونوں قسموں کے اور وہ صلوٰۃ و صوم ہیں کیونکہ یہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتی ہیں جب کہ ان کو ان کے اوقات متعینہ میں ادا نہ کیا جائے تو دونوں قضا ہو جائیں گی۔

تشریح عبارات

مقید بالوقت امر کی تیسری قسم جس میں وقت معیار ہوتا اور وجوب کا سبب نہیں ہوتا ہے کے لئے دو شرطیں بیان ہوئی ہیں ایک تو یہ کہ تعیین کی نیت شرط کر دی گئی، دوسری شرط یہ ہے کہ رات سے ہی نیت کر لی ہوگی، وجہ یہ ہے کہ رمضان کے علاوہ دوسرے ایام متعین نہیں ہیں متعین نہ ہونے کی وجہ سے روزہ رکھنے کی صورت میں ان کے اولین ترین حصے میں یہ روزہ وقتی روزہ شمار ہوگا اور وقتی روزہ نفل والا روزہ ہے کیونکہ یہ وقت ہی تو نفلی روزے کا محل ہے عارضی روزہ مثلاً قضاء کفارہ یا مطلق نذر یہ واجب روزے ہیں اگر رات سے نیت نہیں کی گئی اور روزہ قضاء کا بتلا دیا گیا یا کفارہ یا مطلق نذر کا تو یہ روزہ جتنے گئے واجبات کا روزہ شمار نہیں کیا جائے گا، وجہ یہ ہے کہ یہ واجب روزے محتمل روزے ہیں یعنی وقت جو وقتی یعنی نفلی روزے کا محل تھا ہی وقت واجب یعنی قضاء اتمام کے اثبات کا محتمل ہے اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ بات اپنے اصل موضوع اور وقتی موضوع پر بھی اور اسی میں ثابت ہوتی ہے محتمل پہلو پر نہیں رکھی اس لئے رات سے نیت کرنا شرط قرار دیا گیا اگر عارضی روزہ یعنی قضا یا کفارہ یا مطلق نذر جو محتمل ہے یعنی جس کا وقت میں احتمال و امکان ہے پہلے رہے ہیں قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کے روزے کی حیثیت میں برپا ہو سکیں، بالغرض رات سے عارضی یعنی محتمل الوقت واجب روزوں کی نیت نہیں کی گئی تو اقتضاء یعنی کی مطابقت میں یہ روزے اپنے اصلی موضوع یعنی نفل روزے کی مناسبت میں ثابت ہو جائیں گے اور نفل روزے ہی کے انداز میں برپا رہیں گے۔ جب رات میں نیت نہ کرنے کی صورت میں

پہلی دونوں قسموں میں فوت ہونے کا احتمال ہے ان سے مقید بالوقت امر کی پہلی دونوں قسمیں مراد ہیں، ایک قسم وہ تھی جس میں وقت مامور بہ اور مودی کے لئے ظرف تھا اور اس کے واجب ہونے کا سبب اور یہ نماز کی وقت اس کے لئے ظرف اور اس کے وجوب کا سبب ہے اور دوسری قسم وہ تھی جس میں وقت مامور بہ اور مودی کے لئے معیار اور وجوب کا سبب تھا اور یہ روزہ تھا وقت روزہ کے لئے معیار ہے ظرف نہیں نیز دن کا جزء حصہ وقت روزہ کے وجوب کا سبب بھی ہے یہ دونوں قسمیں مقید بالوقت امر کی قسمیں ہیں ان کے اندر یہ احتمال وامکان پایا جاتا ہے کہ اگر انہیں متعینہ اوقات وایام میں عدم سے وجود میں نہیں لایا گیا تو یہ فوت ہو جائیں گی یعنی ادا نہ ہو کر قضا ہو جائیں گی

أَوْ يَكُونُ مُشْكِلًا يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ وَالظَّرْفَ كَالْحَجِّ عَطْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَهُوَ النَّوْعُ الرَّابِعُ مِنْ أَنْوَاعِ الْمُؤَقَّتِ يَعْنِي أَوْ يَكُونُ وَقْتُ الْمُؤَقَّتِ مُشْكِلًا أَيْ مُشْتَبَهَ الْحَالِ يُشْبِهُ الْمِعْيَارَ مِنْ وَجْهٍ وَالظَّرْفَ مِنْ وَجْهٍ وَنَظِيرُهُ وَقْتُ الْحَجِّ فَإِنَّهُ مُشْكِلٌ بِهٰذَا الْمَعْنٰى وَذٰلِكَ مِنْ وَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ أَنَّ وَقْتَ الْحَجِّ شَوَّالٌ وَذُو الْقَعْدَةِ وَعَشْرُ ذِي الْحِجَّةِ وَالْحَجُّ لَا يُؤَدّٰى إِلَّا فِي بَعْضِ عَشْرِ ذِي الْحِجَّةِ فَيَكُونُ الْوَقْتُ فَاضِلًا فَمِنْ هٰذَا الْوَجْهِ يَكُونُ ظَرْفًا وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَا يُؤَدّٰى فِي هٰذَا الْوَقْتِ إِلَّا حَجٌّ وَاحِدٌ يَكُونُ مِعْيَارًا لَا كَالصَّلٰوةِ فَإِنَّهُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ يُؤَدّٰى صَلٰوةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَالثَّانِي أَنَّ الْحَجَّ لَا يُفْرَضُ فِي الْعُمْرِ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً فَإِنْ أَدْرَكَ الْعَامَ الثَّانِيَ وَالثَّالِثَ يَكُونُ الْوَقْتُ مُوَسَّعًا يُؤَدِّيهِ فِي أَيِّ وَقْتٍ شَاءَ وَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ الْعَامَ الثَّانِيَ يَكُونُ الْوَقْتُ مُضَيَّقًا لَا بُدَّ أَنْ يُؤَدّٰى فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ لٰكِنْ أَبُو يُوسُفَ اعْتَبَرَ جَانِبَ الْمُضَيَّقِ وَمُحَمَّدٌ اعْتَبَرَ جَانِبَ الْمُوَسَّعِ عَلٰى مَا قَالَ الْمُصَنِّفُ

ترجمہ یا وقت مشکل ہوگا کہ وہ معیار اور ظرف دونوں سے مشابہت رکھے گا جیسے حج اس عبارت کا عطف بھی سابق قول ۔۔۔ او یکون الوقت ظرفا ۔۔۔ سے ہے یہ امر مؤقت کی چار قسموں میں سے چوتھی قسم ہے یعنی یا امر مؤقت کا وقت مشکل ہوگا یعنی مشتبہ الحال ہوگا ایک وجہ سے معیار کے اور دوسرے اعتبار سے ظرف کے مشابہ ہوتا ہے اور اس کی نظیر وقت حج ہے کیونکہ وہ دونوں معنوں کے درمیان مشکل ہے اس کی دو وجہ ہیں اول حج کا وقت شوال ذوالقعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور حج صرف ذی الحجہ کے دس دنوں کے بعض میں ادا ہوتا ہے، اس اعتبار سے وقت مامور بہ کے ادا کرنے سے فاضل ہے اسی وجہ سے وقت ظرف ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اس وقت میں صرف ایک

ہی حج ادا ہو سکتا ہے وقت اس کے لئے معین ہے بخلاف صلوٰۃ کے کہ ایک ہی وقت میں مختلف اوقات میں ادا کی جا سکتی ہے دوسری وجہ حج عمر میں صرف ایک ہی بار فرض ہے پس اگر اس نے حج کو دوسرے یا تیسرے سال بالفرض تو وقت میں وسعت دی گئی ہے جس سال چاہے ادا کرے اور اگر اگلے سال کو نہیں پایا تو وقت میں تنگی بھی ہو جائے گی ضروری تھا کہ وہ سال اول ہی میں ادا کر لیتا لیکن امام یوسف نے تنگی کی جانب کا اور امام محمد نے توسیع کی جانب کا اعتبار کیا ہے جیسے کہ مصنف نے فرمایا۔

تشریح عبارات

ماتن نے مقید بالوقت امر کی چوتھی اور آخری قسم ذکر کی، فرمایا اس قسم میں وقت امور بہا اور مودی کے انتساب میں اشکال پہلو کا حامل ہوتا ہے یعنی وقت مشتبہ ہوتا ہے کبھی تو معیار معلوم ہوتا ہے اور کبھی اس سے ظرف جیسے حج کا وقت ہے، حج کا وقت مشکل ہے، مشکل سے اہل اصول کا معروف مصطلح مشکل مراد نہیں ہے بلکہ مشکل کا مفہوم یہ ہے کہ حج کا وقت اپنے اندر ایسی مشابہت رکھتا ہے جس کا رفع دو ایسی جانبوں میں ہوتا ہے جو مختلف اور متضاد ہیں اور یہ معیار اور ظرف ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ حج کا وقت مشتبہ ہے، حج کا وقت روزہ کے وقت سے مشابہ ہے جس طرح روزہ سال میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے اسی طرح ایک سال میں ایک ہی حج ممکن ہے۔ روزہ کا وقت معیار تھا لہذا حج کا وقت بھی معیار ہوگا اور یہی حج کا وقت نماز کے وقت سے بھی مشابہ ہے جس طرح نماز ایسی عبادت ہے جس کے ارکان معلوم ہیں اور اس کی ادائیگی میں وقت کا تمام وہ تمام حصہ خرچ نہیں ہوتا بلکہ وقت کا معتد بہ حصہ بچ جاتا اور فاضل ہو جاتا ہے ٹھیک اسی طرح حج ایسی عبادت ہے جس کے ارکان معلوم ہیں اور اسے بھی ادا کرنے میں وقت کا تمام کا تمام حصہ خرچ نہیں ہوتا بلکہ وقت کا معتد بہ بلکہ نہیں زیادہ بلکہ تقریباً کل کا کل حصہ ہی بچ جاتا اور فاضل ہو جاتا ہے۔ نماز کا وقت نماز کے لئے ظرف تھا، لہذا حج کا وقت حج کیلئے ظرف ہوگا۔

نیز حج عمر میں صرف ایک بار فرض کیا گیا اس لئے جس کے ذمہ فرض حج کی ادائیگی تھی اس نے پہلے اور دوسرے سالوں کو پالینے کے بعد ادا نہ کیا تو تیسرے سال میں ادا کرے گا وقت اس کے لئے وسیع ہو جائے گا اس حیثیت سے وقت حج حج کے لئے ظرف ہو جائے گا بالفرض ذمے میں فرض حج کی ادائیگی واجب ہونے کے بعد ادا نہ کیا گیا اور دوسرا سال نہیں ملا تو وقت تنگ ہو جائے گا اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ ضروری تھا کہ پہلے سال ہی ادا کیا جاتا، معلوم ہوا وقت میں وسعت نہیں تھی تنگی تھی، اس تنگی اور عدم وسعت سے نتیجہ نکالا گیا کہ حج کا وقت حج کے لئے معیار ہے۔ حج کے وقت میں جو اشکال و اشتباہ تھا جس کی وجہ سے اس میں وسعت و تنگی ظرف و معیار کے دو متضاد وصف کرشمے پیدا ہوگئے اس میں سے کون معتبر ہوگا اور کون نہیں اس میں احناف کے مابین مختلف آراء ہوگئے۔ چنانچہ حضرت القاضی امام ابو یوسف نے فرمایا حج کے وقت میں ضیق و تنگی یعنی معیاریت کو ترجیح دی جائے گی اور امام محمد بن الحسن الشیبانی فرماتے ہیں وسعت و گنجائش یعنی ظرفیت کو ترجیح ہوگی ماتن نے اسی زاویے کے لحاظ سے اپنا متن استوار کرتے ہوئے فرمایا

ويتعين أشهر الحج من العام الأول عند أبي يوسف خلافا لمحمد أي الأداء عند أبي يوسف أن يؤدي الحج في العام الأول احتياطا احترازا عن الفوات لأن الحيوة إلى العام الثاني موهوم والموت غير نادر وعند محمد يرخص له أن يؤخر إلى العام الآخر بشرط أن لا يفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر إلا في الإثم فإذا لم يحج في العام الأول يصير فاسقا مردود الشهادة عند أبي يوسف ثم إذا أدى في العام الثاني يرتفع عنه الإثم وتقبل شهادته وهكذا في كل عام وعند محمد لا يأثم إلا عند الموت أو ظهور أمارات العجز ما لم يكن مردود الشهادة ويكون حجه أداء عند الفريقين لا قضاء۔

ترجمہ اور حج کے مہینے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے سال سے متعین ہوتے ہیں بخلاف امام محمدؒ کے یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ حج پہلے ہی سال ادا کرے احتیاطاً تاکہ فوت ہونے سے بچ جائے کیونکہ دوسرے سال کی زندگی موہوم ہے اور وقت تو بہت زردار ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مکلف کو اجازت ہے کہ وہ حج کو دوسرے سال کے لئے مؤخر کر دے، شرط یہ ہے کہ اس سے فوت نہ ہو جائے اور اختلاف کا ثمرہ صرف گناہ کے حق میں ظاہر ہوتا ہے۔ پس جب اس نے پہلے سال ادا نہیں کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسق مردود الشہادۃ ہو جائے گا۔ پھر جب دوسرے سال ادا کرے گا تو گناہ ختم ہو جائے گا۔ اور شہادت قبول کی جائے گی اسی طرح ہر سال میں۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ صرف موت کے وقت گنہگار ہوگا یا موت کی علامات ظاہر ہونے کے وقت گنہگار ہوگا اور وہ مردود الشہادت نہ ہوگا پس جب کبھی ادا کرے گا دونوں فریق کے نزدیک ادا ہوگا۔ قضا نہ ہوگی۔

تشریح عبارات امام ابو یوسفؒ نے حج کی ادائیگی میں وقت حج کی تنگی کی جانب کا اعتبار کرتے ہوئے گویا معیاریت کو اثبات کرتے ہوئے فرمایا کہ احتیاط اسی میں ہے کہ حج واجب ہونے کے بعد پہلے سال اسے ادا کر دیا جائے۔ اس کا واضح مفہوم یہ ہوا کہ ابو یوسفؒ کے مذہب کی مطابقت میں حج کی ادائیگی کے لئے حج کے مہینے پہلے سال متعین ہو جائیں گے، یعنی پہلے سال ادائیگی حج واجب ہونے کے نتیجے میں حج ادا کیا جائے تاکہ فوت و ضیاع کے اندیشے سے بچا جا سکے۔ یہ واجب اور ضروری ہو جائے گا کہ احتیاط اسی میں ہے، جب پہلے سال حج واجب ہوا تو اسی سال ادا کر دیا جائے گا۔ اگلے سال پر ٹالنا اس لئے احتیاط کے خلاف ہے کہ زندگی کا اگلے سال تک بقا غیر یقینی ہے، وقت بڑا ہی عرصہ دراز ہے اس میں کون شک کرتا ہے لیکن اس میں بھی کچھ شک نہیں کہ زندگی کا چند سال تک بھی دراز ہونا موہوم خیال ہے۔

امام محمدؒ نے فرمایا ادائیگی حج واجب ہونے کی صورت میں اسے مؤخر کیا جا سکتا ہے بشرط خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر حج پہلے فرض ہوا تھا مگر آپ نے اسے مؤخر کر کے سنہ ۱۰ھ میں ادا فرمایا ۔ معلوم ہوا کہ تاخیر جائز ہے اور تاخیر میں ترفہ اور سہولت ملحوظ ہوگی ، البتہ یہ شرط لگا دی جائے گی کہ حج فوت نہ ہو سکے امام ابو یوسف نے فرمایا چونکہ تاخیر کی صورت میں حج فوت ہونے کا اندیشہ ہے لہٰذا تاخیر حرام ہو جائے گی ، اس کی وجہ یہ ہے کہ زندگی کی بقا اور اگلے سال تک درازی میں شک پیدا ہو گیا ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر سے استدلال اس لئے درست نہیں ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مذکور شک تھا ہی نہیں ہم دلیل میں کہیں گے کہ آپ کی مبارک زندگی اس وقت تک کے لئے حتمی اور یقینی اندازے پر دراز تھی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حج کے امور بیان فرما دیں ۔ مذکور توجیہ کی روشنی میں عمر کی درازی اور زندگی کی بقا کسی اور کیلئے متعین ہو کر شکوک سے بالاتر ہو جائے یہ ناممکن ہے ۔

بالا صراحت سے واضح ہو گیا کہ امام ابو یوسفؒ کے یہاں حج کے وقت میں تاخیر کی گنجائش نہیں ہوگی یعنی حج کا وقت نماز کے وقت جیسا ہے ، جب خطاب وجوب اور حج کے فریضے سے جڑ گئے تو اس سال جس میں خطاب متوجہ ہوا حج ادا کرنا ضروری ہوگا ۔ بالفرض اس سال ادا نہ کیا اور دوسرا سال اسے مل گیا تو دوسرا سال پہلے کی حیثیت پا جائیگا البتہ پہلے سال ادا نہ کرنے کی وجہ سے فعلاً ورزی کرنیوالا اور گنہگار ہوگا اسی وجہ سے اسے فاسق نامعتبر الشہادت قرار دیا جائے گا ۔ جب دوسرے سال ادا کرے گا تب اس کا فسق ختم ہوگا اور شہادت بھی قبول کی جائے گی ، اور امام محمدؒ کے یہاں یہ وقت ادا کے لئے متعین وقت تسلیم نہیں ہوگا اس لئے حج کا وقت تو پوری مدت عمر تھی ، لہٰذا اس وقت میں تاخیر کی گنجائش اس شرط پر دیدی جائے گی کہ عمر میں یہ ادا کرے اس سے عمر کے اندر اندر حج فوت نہ ہو مجموعہ کہتے ہیں اس سال کے حج کے بیشے ٹھیک قضاء رمضان کے اس دن کی طرح ہیں جسے روزہ دار گیا تھا اگر رمضان کی قضا اس دن سے مؤخر کر دیتے سے یہ فوت کرنا نہیں ہوتا تو حج کو سال اول کے اشہر سے اگلے سال یا عمر کے کسی اور سال تک ادا کر لینے کی شرط کے ساتھ مؤخر کرنے سے کیسے حج فوت کرنے والا ٹھہرایا جا سکے گا اسی وجہ سے پہلے سال حج ادا نہ کرنے اور اگلے سال تک مؤخر کر دینے کی صورت میں امام ابو یوسف کے یہاں حاجی خلاف ورزی کرنے والا اور گنہگار نہیں ہوگا اور اس کی شہادت مردود نہیں ہوگی ، ہاں موت ہی آ لے اور موت کی علامات اور شواہد واضح ہو جائیں گی تب وہ گنہگار ہو جائیگا

اتنی بات ذہن نشین رہے کہ دونوں حضرات کے فیصلے کی مطابقت میں جب بھی حج ادا کیا جائے گا ادا ہی سمجھا جائے گا ، قضا نہیں سمجھا جائے گا ، امام محمدؒ کے ہاں ادا ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ ان کے حج کے وجوب میں وجوب موسع ہے ایسا وجوب ہے جس میں وسعت و انتقال پایا جاتا ہے یعنی عمر کے آخری لمحات تک یہ وجوب وسیع اور منتقل ہوتا رہے گا اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں اگرچہ وجوب موسع نہیں بلکہ وجوب

سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے کفار دنیوی ان کی طرح سزاؤں میں بھی مسلمانوں کے اعتبار سے کچھ زیادہ مخاطب بننے کے
مستحق ہیں دنیوی مفاہیم اور کوتاہی معانی کی تحقیق، مالی اہتمام والفرام اور کوتاہی مصالح ومنفعات کا تحفظ کرنے
اور جرائم ودرزیوں کے انسداد کے لئے سزائیں مسلمانوں کو دی جاتی ہیں تو کافروں کو بدرجۂ اولیٰ سزا ملنی چاہئے کیونکہ
مذکورہ مفاسد اور بالاکرا جرائم کا صدور جیسا کہ میں نے لکھا کافروں کی طرف سے غالب امکان ہی نہیں غالب امید
میں آتا رہتا ہے، کون نہیں جانتا کہ وہ اپنی کفر اپنی مالی مفاہمت وبے دینی کے نتیجے میں مالی نظم ونسق امن و
انتظام کو سبوتاژ کرنے کے لئے بے چین رہتا ہے اور معاملات میں کافروں کو مخاطب بنانا تو کھلی ہوئی بات
ہے عقوبات کے لئے ان کی بھاگ دوڑ ہی انہیں نقرہ میں لوٹ کئے ہوئے ہے، دنیوی مطلوبات بمدہ مسلمانوں سے
بہرحال آگے ہیں دیکھئے تو بھی انہوں نے آخرت کو فراموش سمجھ کر پس پشت ڈال دیا اور دنیا کو سینے میں لا بسایا،
اس لئے دنیوی معاملات سے متعلق احکامات جیسے خرید وفروخت اجارہ اور نکاح وغیرہ امور جن کے مجموعے سے دنیوی
فوائد اور عوائد کا حکم مابطہ ہے، ہمارے جیسا معاملہ ان کے ساتھ بھی ہوگا جو ہدایتیں اشتے ہیں دے دی گئی ہیں
انہیں ہدایات اور اوامر کا اتباع کفار کے ذمے لازم ہو جائے گا البتہ بعض چیزوں میں کفار مستثنیٰ ہوں گے جیسے
شراب اور سور کہ یہ ہمارے لئے جائز نہیں ہیں ان کے لئے جائز ہیں، شرع کے رسول نے فرمایا کہ شراب کفار کے لئے
ایسا ہے جیسے مومنوں کے لئے سرکہ اور خنزیر ان کے لئے ایسا ہے جیسے مومنین کے حق میں بکری یعنی مومنوں کیلئے
سرکہ اور بکری جائز ہیں اور کفار کے لئے شراب وخنزیر۔

وَبِالشَّرَائِعِ فِي حُكْمِ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ بِلَا خِلَافٍ يَعْنِي أَنَّ الْكُفَّارَ مُخَاطَبُونَ بِالشَّرَائِعِ وَهِيَ
الْقِيَامُ وَالصَّلٰوةُ وَالزَّكٰوةُ وَالْحَجُّ فِي حَقِّ الْمُؤَاخَذَةِ فِي الْآخِرَةِ بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَهُمْ
يُعَذَّبُونَ بِتَرْكِ اعْتِقَادِ الْفَرَائِضِ وَالْوَاجِبَاتِ كَمَا يُعَذَّبُونَ بِتَرْكِ اعْتِقَادِ أَصْلِ الْإِيمَانِ
لِقَوْلِهِ تَعَالٰى مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ أَيْ لَمْ
نَكُ مِنَ الْمُعْتَقِدِينَ لِلصَّلٰوةِ الْمَفْرُوضَةِ وَالزَّكٰوةِ الْمَفْرُوضَةِ هٰكَذَا قَالُوا وَقَدْ عَرَفْتَهُ فِي التَّفْسِيرِ
الْأَحْمَدِيِّ بِأَطْنَبِ وَجْهٍ وَأَتَمِّهِ.

ترجمہ اور مواخذہ اخروی کے لحاظ سے، احکام عبادات کے بھی بالاتفاق مخاطب ہیں یعنی کفار
شرائع یعنی نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے اخروی مواخذہ کے لحاظ سے بلا اختلاف مخاطب ہیں
اس میں ہمارے اور امام شافعی کے درمیان اتفاق ہے پس کفار عذاب دیئے جائیں گے فرائض اور واجبات کے اعتقاد کو ترک کرنے
کی وجہ سے جیسا کہ وہ اصل ایمان کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے عذاب دیئے جائیں گے، اس لئے کہ حق تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ماسلککم فی سقر الخ

میں کبھی عبارۃ النص اور کبھی اقتضاء النص سے عبادات کے واجب ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ ایمان جو عبارۃ النص کے طور پر ثابت تھا کہ پہلے یہ ایمان لایا جائے پھر ایمان عبادات کے واجب ہونے کے سلسلے میں مقتضیٰ نص کے انداز سے میں ثابت ہو جائے گا کہ عبادات کا وجوب خود تقاضا کرے گا کہ ایمان جو عبارت النص اللہ کے خطاب میں پہلے کافروں کی طرف متوجہ کردیا گیا تھا، اب عبادات کے وجوب میں، عبادت کے ضمن میں اقتضائی زاویے میں ثابت ہو جائے گا لہٰذا مطلب یہ ہے کہ پہلے ایمان لاؤ پھر عبادات ادا کرو، مشائخ کے عقیدہ کی مطابقت میں نماز چھوڑنے پر امام شافعی کے یہاں کافر کو سزا دی جائے گی یعنی فعل نماز چھوڑنے پر جیسا کہ اعتقاد نماز چھوڑنے کی صورت میں انہیں سزا دی جائے گی، البتہ نماز و عبادات کے ترک میں سزا دینے کے احناف بھی قائل ہیں اور فعل نماز چھوڑنے کی صورت میں احناف کے بعض مشائخ جو عراقی کہلاتے ہیں، وہ بھی امام شافعیؒ کے ساتھ ہیں۔

وَالصَّحِيْحُ اَنَّهُمْ لَا يُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ مَا يَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِنَ الْعِبَادَاتِ اِلَى الْمَذْهَبِ الصَّحِيْحِ لَنَا اَنَّ الْكُفَّارَ لَا يُخَاطَبُوْنَ بِاَدَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِيْ تَحْتَمِلُ السُّقُوْطَ مِثْلَ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَاِنَّهُمَا يَسْقُطَانِ عَنْ اَهْلِ الْاِسْلَامِ بِالْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ وَنَحْوِهِمَا لِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذٍ حِيْنَ بَعَثَهٗ اِلَى الْيَمَنِ اِنَّكَ تَاْتِيْ قَوْمًا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ فَادْعُهُمْ اِلٰى شَهَادَةِ اَنْ لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ فَاِنْ هُمْ اَطَاعُوْكَ فَاَعْلِمْهُمْ اَنَّ اللّٰهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِيْ كُلِّ يَوْمٍ وَّلَيْلَةٍ الْحَدِيْثَ فَاِنَّهٗ تَصْرِيْحٌ بِاَنَّهُمْ لَا يُكَلَّفُوْنَ بِالْعِبَادَاتِ اِلَّا بَعْدَ الْاِيْمَانِ وَاَمَّا الْاِيْمَانُ فَلَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ السُّقُوْطَ مِنْ اَحَدٍ كَانَ الْكُفَّارُ مُخَاطَبِيْنَ بِهٖ ۔

ترجمہ اور صحیح یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرنے کے مخاطب نہیں ہیں جو ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہیں جیسے نماز، روزہ کیونکہ یہ اہل اسلام سے بعض عوارض کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسے حیض، نفاس وغیرہ کیا جیسے حدیث میں ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے فرمایا جس وقت کہ ان کو ملک یمن بھیجنے لگے کہ تم اہل کتاب کی قوم کے پاس پہونچو گے پس ان کو کلمۂ شہادت کی دعوت دینا، پس اگر وہ تمہاری اطاعت کرلیں پھر ان کو بتانا کہ تم پر اللہ نے دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں، یہ حدیث صراحت کرتی ہے کہ بے شک کفار عبادت کے مکلف و مخاطب نہیں ہوتے، لیکن ایمان قبول کرلینے کے بعد، اور بہرحال ایمان پس جب کہ وہ کسی سے بھی ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتا تو کفار اس کے مخاطب اور مکلف ہیں۔

تشریح عبارت ابوالبرکات نے فرمایا کہ ان کے علاوہ یعنی ماوراء النہر کے مشائخ اور عام احناف کا درست فیصلہ یہ ہے کہ کفار اس عبادت کے مخاطب ہوں گے جس میں ساقط ہونے کا شائبہ نہیں۔ جیسی عبادت جس میں ساقط ہونے کا شائبہ نہیں ایمان ہے یہ تمام طاعات کی اصل اور جڑ ہے اور کسی سے بھی ساقط نہیں ہو سکتی لہذا کفار ایمان لانے کے تو مخاطب رہیں گے البتہ وہ عبادت جس میں احتمال ہو کہ وہ ساقط ہو جاوے گی کفار ان کے ادا کرنے کے مخاطب نہیں ہو سکتے کیونکہ کافر عبادت ادا کرنے کا اہل نہیں ہے اہل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عبادت ادا کئے جانے کی غرض یہ ہے کہ ادا کرنے والا ثواب کا مستحق ہو جائے اور کافر ہرگز ہرگز ثواب کا اہل نہیں وہ عبادت جو ساقط ہو جاتی ہے نماز اور روزہ ہے عورت کو حیض آجائے یا زچگی کا خون آرہا ہو تو نماز روزہ اس سے ساقط ہو جاتے ہیں اسی طرح پورے اوقات کو محیط جنون بھی ساقط کر دیتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاذ کو یہ کہنا کہ تم اہل کتاب برادری کے پاس جا رہے ہو پہلے انہیں توحید و رسالت یعنی ایمان باللہ والرسول کی دعوت دو اگر وہ دعوت قبول کر کے ایمان لے آئیں تب انہیں نماز سکھانا، نماز پڑھنے لگیں تب زکوٰۃ کا مطالبہ کرو دلیل یہ ہے کہ کافروں کو عبادات کا مکلف و مخاطب حالت کفر میں نہیں بنایا جائے گا بلکہ ایمان لانے کے بعد انہیں عبادات کا مخاطب بنایا جائے گا۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ الْأَمْرِ شَرَعَ فِي مَبَاحِثِ النَّهْيِ فَقَالَ وَمِنْهُ النَّهْيُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلَى سَبِيْلِ الْاِسْتِعْلَاءِ لَا تَفْعَلْ يَعْنِي اَنَّ النَّهْيَ كَالْاَمْرِ فِي كَوْنِهِ مِنَ الْخَاصِّ لِاَنَّهُ لَفْظٌ وُضِعَ لِمَعْنًى مَعْلُوْمٍ وَهُوَ التَّحْرِيْمُ وَبَاقِي الْقُيُوْدَاتِ كَمَا مَضٰى فِي الْاَمْرِ غَيْرَ اَنَّهُ وُضِعَ قَوْلُهُ لَا تَفْعَلْ مَكَانَ قَوْلِهِ اِفْعَلْ وَهُوَ يَشْمَلُ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالْمُتَكَلِّمَ وَالْمَعْرُوْفَ وَالْمَجْهُوْلَ وَاَنَّهُ يَقْتَضِي صِفَةَ الْقُبْحِ لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ ضَرُوْرَةَ حِكْمَةِ النَّاهِي لِاَنَّ الْحَكِيْمَ اِنَّمَا يَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ كَمَا اَنَّ الْحُسْنَ فِي جَانِبِ الْاَمْرِ كَذٰلِكَ۔

ترجمہ اور مصنف جب امر کی مباحث سے فارغ ہوئے تو انہوں نے نہی کے مباحث کو شروع کیا اور کہا ومنہ النہی وہو قول الخ اور خاص کے قبیل سے نہی بھی ہے اور وہ کہنے والے کا اپنے غیر سے بڑائی کے طور پر لا تفعل (مت کر) کہنا ہے یعنی خاص کی قسم ہونے میں نہی بھی امر کی طرح ہے کیونکہ نہی ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور وہ تحریم ہے اور باقی قیود جس طرح امر میں آ چکی ہیں نہی میں بھی آتی ہیں صرف اتنا فرق ہے کہ اس کا قول لا تفعل وضع کیا گیا ہے اور امر میں افعل تھا اور فعل نہی مخاطب وغائب، متکلم معروف ومجہول سب کو مشتمل ہے اور نہی صفت قبح (برائی) کا تقاضا کرتی ہے منہی عنہ

کے لئے کیونکہ نہی وضع کرنے والے کی حکمت بیان ہے۔ اور حکم نفس اور منکر بات سے روکنا ہے جیسا کہ امر کی جانب مامور بہ کا حسن آمر کی حکمت کی وجہ سے ہے

تشریح عبارات

اور خاص کی تعریف اور حکم بیان کرنے کے بعد اس کی اقسام تھا سے امر کا بیان گذر چکا ہے۔ اس سے فراغت کے بعد اب خاص کی دوسری نوع یعنی قسم نہی کے متعلق بیان کریں گے، نہی کی تعریف، اس کی تقسیم اور اس کے مصداق قول کی وضاحت کی جائے گی۔ نہی کی تعریف یہ ہے نہی خود کو بلند مرتبہ ظاہر کرتے ہوئے دوسرے کو کہنا کہ تم مت کرو۔

نہی امر کی ضد یعنی اس کی مقابل قسم تھی اس لئے لوگوں کی موشگافی کے ذہنی احتمالات نہی میں بھی پائے جاتے ہیں جو امر میں پائے گئے تھے۔ میں اس کی معروف سی وضاحت کئے دیتا ہوں۔ یہاں نہی سے نہی کے الفاظ ن، ہ، ی مراد نہیں ہیں بلکہ نہی کا سے اس کا معنی اور مفہوم مراد ہے۔ اس مفہوم و معنی پر نہی کے الفاظ ن، ہ، ی دلالت کرتے ہیں۔ نہی کا یہ مفہوم ہے فعل کے ترک کا مطالبہ۔ یعنی فعل چھوڑنے کا مطالبہ کرنا۔ امر مصدر ہے اور قول مصدر تھا جو یہاں محمول یعنی خبر ہے اور مصدر محمول نہیں بن سکتا اس لئے یہاں قول سے مقول اسم مفعول مراد لیں گے، یہ یقینی ہے کہ اسم مفعول محمول ہوتا ہے نیز قول کے اندر ہر طرح کے اقوال کا سمانا ممکن تھا یعنی جس طرح کا قول بھی ترک فعل کا مطالبہ کرے اسے نہی کہا جا سکتا حالانکہ ہر اس مطالبے کو جو ترک فعل چاہتا ہے نہی نہیں کہہ سکتے اس لئے ماتن نے علی سبیل الاستعلاء کا اضافہ فرمایا جس کا اس قول اور نہی کو کہنا۔ وہ ہونا جس کا کہنے والا خود کو بلند مرتبہ اعتقاد رکھتا ہو۔ اس سے بحث نہیں کہ وہ حقیقت میں بلند مرتبہ ہے یا کمتر رتبہ ہے۔ نہی صرف اسی قول کو کہتے ہیں جس میں قائل اپنی ذات کے متعلق بلند درجہ و مقام کا اعتقاد رکھتا ہے۔ اس کی وجوہ میں علمائے اصول نے کوئی معقول کلام نہیں کیا ممکن ہے کہ امر کی طرح چونکہ نہی خاص کی ایک قسم ہے اور مرتبہ صرف بلندی کے زعم میں فعل کے چھوڑنے کا مطالبہ ہی مقصود نہیں ہوتا بلکہ اصول فقہ کی اصطلاحات میں امر سے بلندی مرتبہ کے یقین کے ساتھ فعل کی بجاآوری کو واجب و لازم کرنا مقصود ہوتا ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب فعل کا مطالبہ کرنے والا خود کو بلند مرتبہ متعین کرے اس سے کوئی سروکار نہیں کہ آیا وہ حقیقت کی تابعیت میں بلند مرتبہ ہے یا نہیں۔

ٹھیک اسی طرح نہی میں فعل کے ترک کا مطالبہ کرنے کا مقصود صرف یہ نہیں کہ مطالبہ کرنے والا اپنی ذات کو اعلیٰ تصور کرتے ہوئے کسی فعل کے ترک کرنے کا مطالبہ کرتا ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ اس فعل کے چھوڑنے کا مطالبہ اپنی ذات کو بلند بیان کرتے ہوئے اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ ترک فعل کو واجب اور لازم کیا جاسکے اس لئے کہ اگر نفس کو لازم اور واجب کرنا مقصود نہ ہو تو استعلاء کی قید دو وجہوں سے لغو قرار پائے گی اس لئے کہ اہل عرب کے استعمالات میں لا تفعل کے طرز کے کلمات استعمال کئے جاتے ہیں جب کہ ان سے مقصود نہی یعنی تحریم نہیں ہوتی جیسے اہل عرب اس شخص لا تشرب هكذا بولتے ہیں جو ایک

بچنے لگے۔ لاتمش کا نہی ہونا بدیہی ہے مگر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ یہ وہ نہی نہیں جس کا بیان اصولی علماء کرتے ہیں کیونکہ لاتمش کہنے والا مشی کے تارک کو واجب و لازم نہیں کرتا۔ نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ نفس اور اپنی ذات و شخصیت کو وہ اس درجہ بلند و بالا تصور نہیں کرتا کہ اس کے ایجاب و الزام کا خاطر خواہ اثر مرتب ہو سکے بلکہ یہ لاتمش استدعا اور التماس کے تناظر میں ایک پیش کش ہے کہ آپ ایسا نہ کیجئے۔

بالا وضاحت سے ٹھیک پتا کہ نہی میں استعلا کا ہونا انتہائی ضروری ہے، اور اگر ضروری نہیں مانتے تو بہت سارے وہ جملے نہی میں داخل ہو جائیں گے جن کا استعمال نہی کی نظر سے نہیں ہوتا بلکہ اور اغراض سے انہیں استعمال کیا جاتا ہے جیسے کسی کو بار بار کہنے کے باوجود کام نہ کرنے کی شکل میں خطاب کرتے ہوئے کہا جاتا ہے لاتفعل تم اسے مت کرو، اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ تم اسے کرو ہی مت بلکہ وہ فعل کی ایسے مواقع پر یہ غرض ہوتی ہے کہ تم مت کرو حالانکہ کرنا ضروری ہے، نہیں کرو گے تو اس کا خمیازہ تم ہی کو بھگتنا ہوگا، معلوم ہوا نہی میں بھی تہدید پائی جاتی ہے، ایسے موقع پر لاتفعل کہنے والے کیلئے خود کو بلند تصور کرنا اس لئے ضروری نہیں کہ اس سے تارک فعل کے مطالبہ کا ایجاب و الزام مقصود ہوتا ہی نہیں، الغرض نہی جس کا مفہوم یہ ہے کہ فعل کے تارک کا مطالبہ کیا جائے یعنی فعل کو حرام کر دیا جائے، اسی وقت متصور ہوگا جب اس میں واجب کرنے اور لازم کرنے کا مادہ ہوگا، اور یہ مادہ ناہی اور حرام ٹھہرانے والے کا خود کو اعلیٰ و بالا باور کرنا ہے، اصولی علماء کی نظر میں خاص کر احناف اور فقہاء کے طبقات میں ایک بڑی تعداد کے عندیہ میں نہی اسی وقت نہی کہلائیگی جب وہ اپنی معنی کے معتبر ہونا چاہئے جیسا کہ خوب اور خوب واضح کر دیا۔

لاتفعل سے صرف یہی صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ اسے ایک مثال سے سمجھنا چاہئے کہ لاتفعل کے طرز پر مضارع سے جو بھی صیغہ ماخوذ ہوگا وہ نہی بنانے کا عربیوں کی نظر میں مشہور و متعارف طریقہ ہے اسے نہی کہیں گے، اگر مضارع حاضر و مخاطب سے نہی بنائی گئی تو اسے نہی حاضر یا نہی مخاطب کہیں گے جیسے لاتفعل نہی حاضر و مخاطب ہیں، حاضر و مخاطب فاعل سے فعل کے تارک کا مطالبہ کیا جاتا ہے اسی طرح اس مضارع سے نہی بنائی جائے گی جو غائب ہے اس سے ماخوذ نہی نہی غائب کہلائے گی جیسے لایفعل غائب نہی میں غائب فاعل سے فعل کے تارک کا مطالبہ کیا جاتا ہے، نیز مضارع متکلم کا صیغہ ہے تو ماخوذ ہونے والا نہی کا صیغہ بھی نہی متکلم کہلائے گا جیسے لاافعل یا لانفعل نہی متکلم میں متکلم فاعل سے تارک فعل کا مطالبہ کیا جاتا ہے، یاد ہے متکلم فاعل واحد ہو یا جمع ہو یا تثنیہ ہو، مذکر ہو یا مونث، نہی کے تمام صیغے جو ظاہر و غائب اور متکلم میں محدود ہیں اسی وقت معروف ہوتے ہیں جب معروف مضارع سے وجود میں آتے ہیں اور تب مجہول رہتے ہیں جب مجہول مضارع سے ماخوذ ہوں۔

ثُمَّ اِنَّ فِي النَّهْيِ تَقْسِيْمًا بِحَسَبِ اَقْسَامِ الْقُبْحِ وَهُوَ اَنَّهٗ اَمَّا قَبِيْحٌ لِعَيْنِهٖ اَوْ لِغَيْرِهٖ وَكُلٌّ مِنْهُمَا قِسْمَانِ

فصار المجموع أربعة على ما بينه المصنف رحمه الله بقوله والمنهي عنه المفهوم من النهي إما أن يكون قبيحا لعينه أي تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الأوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا أي الأول من حيث أنه وضع لقبيح العقل بقطع النظر عن الشرع والثاني من حيث أن الشرع ورد بقبحه وإلا فالعقل يجوزه أو لغيره عطف على قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني أن النوع الأول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه أي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهي عنه في بعض الأحيان ومنفكا عنه في بعض آخر كالعبث والكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء أمثلة للأنواع الأربعة على ترتيب اللف والنشر فالعبث والكفر مثال ما قبح لعينه وضعا لأنه وضع لمعنى هو قبيح في أصل وضعه والعقل يستقبحه وإن لم يرد عليه الشرع لأن شكر المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال للقبيح لعينه شرعا لأن البيع قد وضع في اللغة لمعنى هو حسن عقلا وإنما القبح فيه لأجل أن الشرع جعل البيع مبادلة المال بالمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لأن الشارع أخرج المحدث من أن يكون أهلا لها بذاتها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا لأن الصوم في نفسه عبادة وإمساك لله تعالى وإنما يحرم لأجل أن يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم إعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لهذا الصوم لأن الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف الكل فصار فاسدا ولم يلزم بالشروع ويصح النذر به لأنه في نفسه طاعة ولا فساد في النية وإنما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه وعلى هذا الصلوة في الأوقات المكروهة فإنها وإن كانت من هذا القسم أيضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها وكالجزء لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تلزم بالشروع ويجب القضاء بالإفساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا لأن البيع في ذاته أمر مشروع معين للملك وإنما يحرم وقت النداء لأن فيه ترك السعي إلى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الأحيان فإذا باع وترك السعي وينفك عنه في بعض الأحيان فإذا سعى إلى الجمعة

وَبَاعَ فِي الطَّرِيقِ بِأَنْ يَكُونَ الْبَائِعُ وَالْمُشْتَرِي رَاكِبَيْنِ فِي سَفِينَةٍ تَذْهَبُ إِلَى الْجَامِعِ وَفِيمَا إِذَا لَمْ يَبِعْ وَلَمْ يَسْعَ إِلَى الْجُمُعَةِ بَلْ يَشْتَغِلُ بِأَمْرٍ آخَرَ فَهٰذَا الْبَيْعُ كَبَيْعِ الْغَاصِبِ يُفِيدُ الْمِلْكَ بَعْدَ الْقَبْضِ وَمِثَالُهُ وَطْيُ الْحَائِضِ مَشْرُوعٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَنْكُوحَةٌ وَإِنَّمَا حُرِّمَ لِأَجْلِ الْأَذٰى وَهُوَ مِمَّا يَنْفَكُّ عَنِ الْوَطْيِ بِأَنْ يُوجَدَ الْوَطْيُ بِدُونِ الْأَذٰى وَالْأَذٰى بِدُونِ الْوَطْيِ وَكَذَا الصَّلٰوةُ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ مَشْرُوعَةٌ فِي ذَاتِهَا وَإِنَّمَا تَحْرُمُ لِأَجْلِ شَغْلِ مِلْكِ الْغَيْرِ وَهُوَ مِمَّا يَنْفَكُّ عَنِ الصَّلٰوةِ بِأَنْ تُوجَدَ الصَّلٰوةُ بِدُونِ شَغْلِ مِلْكِ الْغَيْرِ بِأَنْ يُصَلِّيَ فِي مِلْكِ نَفْسِهِ وَيُوجَدُ الشَّغْلُ بِدُونِ الصَّلٰوةِ بِأَنْ يَسْكُنَ فِيهِ وَلَا يُصَلِّيَ۔

ترجمہ پھر قباحت کی قسموں کے لحاظ سے نہی کی بھی تقسیم ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قبیح لعینہ ہوگی یا لغیرہ ہوگی پھر ان دونوں کی دو قسمیں ہیں، پس مصنفؒ کے بیان کے مطابق مجموعہ چار ہوگیا یعنی کل چار قسمیں ہوگئیں، اور وہ یعنی منہی عنہ جو نہی سے مفہوم ہے، یا قبیح لعینہ ہے یعنی اس کی ذات قبیح ہوگی قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں یا ان عوارض کے جو اس کے مجاور اور ساتھ رہا۔

وذلک نوعان وضعا وشرعا اور قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم قبیح وضعی ہے اور دوسری قسم قبیح شرعی ہے، یعنی اول (قبیح وضعی) یعنی وہ قبیح عقلی کے لئے وضع کی گئی ہے شرع کے وارد ہونے سے قطع نظر کرتے ہوئے (جس کی قباحت کا عقل تقاضا کرتی ہے) اس سے قطع نظر کہ اس کو شریعت قبیح کہتی ہے، ثانی قباحت اس حیثیت سے کہ اس کی قباحت پر شرع وارد ہوئی ہے ورنہ نفس عقل اس کو جائز کہتی ہے،

اولغیرہ او یا قبیح لغیرہ ہے، اس کا عطف لعینہ پر ہے وذلک نوعان الخ اور قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک قسم قبیح وصفی ہے، دوسری قسم قبیح جواری ہے (پہلی قسم وہ ہے جس میں کسی خاص وصف کی وجہ سے قباحت آئی ہے) اس کی پہلی نوع وہ ہے کہ قباحت منہی عنہ کا وصف ہو یعنی ایسا وصف جو لازم اور غیر منفک ہو جیسے وصف لازم غیر منفک ہوتا ہے اور دوسری نوع وہ منہی عنہ ہے جس میں قباحت بعض اوقات مجاور اور ساتھ ہو جائے اور بعض دوسرے اوقات میں اس سے جدا ہو جائے جیسے کالکفر وبیع الحر وصوم یوم النحر والبیع وقت النداء، یہ لف و نشر کے طریقہ پر نہی کی چاروں قسموں کی مثالیں ہیں پس کفر قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے اس لئے کہ کفر ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو اصل وضع پر قبیح ہے اور عقل بھی اس کو حرام سمجھتی ہے اگر شرع اس کی قباحت پر وارد نہ ہوتی اس لئے کہ منعم کے احسان کی ناشکری پر عقل سلیم تسلیم نہیں کرتی ہے اور آزاد کی بیع قبیح لعینہ کی شرعی مثال ہے، کیونکہ بیع لغت میں ایسے معنی کے لئے وضع نہیں کی گئی جو عقلاً قبیح ہو، اس میں قباحت اس وجہ سے داخل ہوگئی کہ شریعت نے بیع کی تفسیر

فَاِنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْاِمْسَاكُ فِي الْاَصْلِ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ فِي الشَّرْعِ اَشْيَاءُ وَالصَّلٰوةُ الدُّعَاءُ وَزِيْدَتْ عَلَيْهِ اَشْيَاءُ وَالْبَيْعُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَطْ وَزِيْدَتْ عَلَيْهَا اَهْلِيَّةُ الْعَاقِدَيْنِ وَمَحَلِّيَّةُ الْمَعْقُوْدِ عَلَيْهِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ وَالْاِجَارَةُ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِمَنَافِعَ زِيْدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُوْمِيَّةُ الْمَنَافِعِ وَالْاُجْرَةِ وَالْمُدَّةِ وَغَيْرُ ذٰلِكَ وَالنَّهْيُ عَنْ هٰذِهِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاِطْلَاقِ يُحْمَلُ عَلَى الْقَبِيْحِ الْوَصْفِيِّ اِلَّا اِذَا دَلَّ الدَّلِيْلُ عَلٰى كَوْنِهٖ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ كَالنَّهْيِ عَنْ بَيْعِ الْمَضَامِيْنِ وَالْمَلَاقِيْحِ وَصَلٰوةِ الْمُحْدِثِ ۔

ترجمہ اور جب مصنف نہی کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو ارادہ کیا کہ یہ بیان کریں کہ کون سی قسم نہی قسم اول میں اور کون سی نہی قسم ثانی میں واقع ہوتی ہے پس فرمایا۔ والنھی عن الافعال الحسیۃ یقع علی القسم الاول، نہی عن الافعال الحسیہ کا اطلاق پہلی قسم پر ہوتا ہے، افعال حسیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معنی قدیم ہیں اور شریعت کے ورود سے پہلے معلوم ہیں اور اب تک اپنی حالت پر باقی ہیں شرع سے تبدیل نہیں ہوئے جیسے قتل کرنا، زنا کرنا، شراب پینا، ان کے معنی اور ماہیت حرمت زنا ہونے کے بعد اپنی حالت پر باقی ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ان کی معرفت حس ہی کے ذریعہ معلوم ہوتی ہے شرع پر موقوف نہیں ہے پس عندالاطلاق اور عدم القرینہ افعال حسیہ سے نہی کا اطلاق قبح لعینہ پر ہوتا ہے لیکن جب کوئی دلیل اس کے خلاف پر قائم ہو جائے تو قبح لغیرہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جیسے وطی بحالت حیض کہ یہ حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ یہ فعل حسی ہے اس کے خلاف میں دلیل قائم ہے۔ اور نہی عن الامور الشرعیہ کا اطلاق اس قسم پر ہوتا ہے جس سے قبح وصفی متصل ہے، اس کا عطف عن الافعال الحسیہ پر ہے یعنی امور شرعیہ سے نہی اس قسم پر ہوتا ہے جس سے قبح وصفی متصل ہوتا ہے یعنی اس نہی کا محمل اس بات پر ہوتا ہے کہ منہی عنہ قبیح لغیرہ وصفی ہے اور امور شرعیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کے معنی عرفی میں شرع کے ورود کے بعد تغیر و تبدل آگیا ہو جیسے روزہ، نماز، بیع اور اجارہ۔

فانہ الصوم ھو الامساک الخ کیونکہ صوم اصل میں امساک (رک جانے) کا نام ہے اور شرع میں چند چیزیں اس میں بڑھا دی گئی ہیں (جیسے کھانے پینے اور جماع سے نفس کو روکنا) اور یہ روکنا صبح صادق سے غروب شمس تک ہو اور نیت بھی ہو، اور صلوۃ یہ اصل میں دعا ہے اس پر بھی چند چیزیں بڑھا دی گئی ہیں (جیسے رکوع، سجود، قعود، قیام وغیرہ) اور بیع فقط ایک مال کو دوسرے مال کے بدلے بدلنے کا نام ہے اس پر عاقدین کی اہلیت کا ہونا (یعنی بائع اور مشتری کا عاقل بالغ اور تمیزدار ہونا) معقود علیہ یعنی مبیع کا محل ہونا وغیرہ مثلاً مبیع موجود ہو کیونکہ معدوم چیز کی بیع نہیں ہوتی۔ مبیع مملوک ہو کیونکہ غیر مملوک شئی کی بیع نہیں ہوتی وغیرہ، اور اجارہ اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام ہے پھر اس پر اضافہ کیا گیا

کہ اجرت پر لینے والا اور اجرت مدت وغیرہ معلوم ہوں۔

فالنہی عن ہذہ الافعال عند الاطلاق (یعنی عند الاطلاق ان افعال سے نہی کا) مطلق قبیح وصفی پر محمول کیا جاتا ہے لیکن اس وقت جب کہ نہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل قائم ہو جائے جیسے مضامین اور ملاقیح کی بیع اور محدث کی صلوۃ سے نہی (کیونکہ ان دونوں کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل موجود ہے)

تشریح عبارات

نہی اور ممانعت کا مرجع افعال اور کام ہیں، نہی کے ذریعہ کسی کام کے ترک ہی کا مطالبہ لازم اور ضروری کیا جاتا ہے اس لئے ضرورت داعی ہوئی کہ کاموں سے متعلق ایسا قانون بنایا جائے جو واضح کردے کہ کون کون سے کام نہی کی کون کون سی قسموں سے تعلق رکھتے ہیں۔

ماتن علیہ الرحمہ نے نہی کی تعریف اور اس کی تقسیم اور تقسیم کے بعد ایسے کاموں کے متعلق حکم استوار کیا جو نہی کے اطلاق واستعمال میں سامنے ہوتے ہیں۔

وہ کام جن سے نہی کی جاتی ہے دو طرح کے ہیں (۱) محسوس کام (۲) شریعت کے کام، محسوس کام کے سلسلے میں برتی جانے والی نہی نہی کی پہلی قسم قبیح لعینہ میں شمار کی جائے گی اور شریعت کے کاموں کے تعلق سے رونما ہونے والی نہی وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں شامل ہوگی۔

محسوس کاموں سے مراد یہ ہے کہ شریعت آنے سے قبل ان کاموں کے جو معانی اور مفاہیم لوگوں کو معلوم تھے شریعت آنے کے بعد وہ ہی معانی جوں کے توں باقی رہیں ان میں کسی طرح کا کوئی تغیر نہ کیا جائے جیسے قتل کرنا یعنی بااحترام جان کو ضائع کردینا قتل کہلاتا ہے یہ معنی شریعت سے قبل معلوم تھے، شریعت کی آمد کے بعد بھی یہی معنی جوں کے توں باقی ہیں جب بھی کسی محترم جان کو بغیر جس کے ضیاع کا استحقاق حاصل نہ ہوا ہو ضائع کیا جائے گا تب تب اسے قتل ہی کہیں گے۔

ایک محسوس کام زنا ہے اس کا معنی اور مفہوم یہ ہے کہ کسی عورت کی شرمگاہ سے شہوت رانی کی جائے، اس شرمگاہ کا کوئی حق شہوت مٹانے والے کو نہ پہونچتا ہو یعنی نہ تو نکاح نہ نکاح کے شبہ نہ ملک یمین کا شبہ تھا کہ جس نے مذکورہ شرمگاہ سے شہوت جائز قرار دی جائے، بہرکیف کسی طرح کے معروف استحقاق کے بغیر کسی شرمگاہ سے شہوت رانی زنا ہے یہ ایسا مفہوم ومعنی ہے جو شریعت سے پہلے جس انداز سے میں موجود تھا ٹھیک اسی کی مطابقت پر شریعت کی آمد کے بعد بھی موجود ہے اس کے مفہوم میں شریعت کے ورود کے باعث کوئی تبدیلی طلوع نہیں ہوئی، یہی بات شراب پینے میں ہے، قتل زنا شراب نوشی حرام کر دیئے گئے، حرام کرنے کے بعد بھی ان کے وہی معنی باقی ہیں جو تحریم سے پہلے معلوم اور متعارف تھے، نیز ان کاموں کی ماہیتیں تحریم کے بعد بھی نقل وہی ہیں جو تحریم کے اعلان سے پیشتر لوگوں کو معلوم تھیں ان کاموں کے محسوساتی بنا دیئے ہیں حرام ہونے کا یہ مفہوم نہیں کہ ان کی حرمت صرف اور صرف حسی اور محسوس بنا پر منحصر ہے

اور شریعت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ حرمت تو شریعت ہی سے معلوم ہوگی البتہ آمد شریعت سے پیشتر ان کے مفاہیم کے معلوم ہونے کی وجہ سے انہیں محسوس کام کہا گیا۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ حرمت اور تحریم کا علاقہ احکام سے ہونا بدیہی تھا، پھر یہ بھی غیر مبہم ہے کہ احکام کے ثبوت میں شریعت ہی پر انحصار کیا جائے گا، شریعت سے برگشتہ ہو کر کوئی اور دلیل نامعتبر ہوگی۔

تفصیل کا حاصل یہ ہے کہ محسوس کاموں سے نہی کی جائے تو یہ نہی قبیح لعینہ کہلائے گی یعنی مطلق نہی کی جائے اور کوئی مانع یعنی قرینہ موجود نہ ہو جو نہی کو مطلق ہونے سے غیر مطلق کی جانب پھیر دے تو محسوس کاموں سے متعلق یہ نہی قبیح لعینہ والی قسم میں داخل کر دی جائے گی۔

البتہ اگر کوئی کام محسوس کاموں کی فہرست میں آتا ہو اور اس سے نہی کی گئی ہو تو لیکن اس نہی کے اندر اطلاق و آزادی اور مانع و قرینہ کی معدومیت نہ ہو بلکہ کوئی دلیل وہاں ایسی ہو جو اس محسوس کام سے متعلق نہی کے بارے میں واضح کر دے کہ یہ نہی قبیح لعینہ نہیں بلکہ قبیح لغیرہ ہے تو محسوس کام کے بارے میں کی گئی یہ نہی قبیح لغیرہ میں داخل ہوگی جیسے حائضہ بیوی سے جماع کرنا۔ یہ ایک حسی کام ہے اس لئے کہ اس کا معنی معلوم ہے اپنی بیوی سے جماع کرنا روا تھا مگر اس سے نہی کی گئی، اس نہی کا تقاضا یہ تھا کہ یہ قبیح لعینہ ہوتی کیونکہ محسوس کام سے نہی تھی لیکن قل ھو اذی آپ کہئے حیض گندگی ہے اللہ تعالیٰ کا قرینہ تھا مگر اس نے بتلایا کہ یہاں نہی اذی اور گندگی کی وجہ سے کی گئی اور یہ اذی مجاور اور زائد ہونے کے انداز سے میں جماع سے جدا ہوا ہے بس اس دلیل نے صاف کر دیا کہ یہاں محسوس کام سے نہی قبیح لعینہ نہیں ہے بلکہ قبیح لغیرہ ہے اس لئے کہ مجاور سے نہی قبیح لغیرہ کہلاتی ہے۔ شریعت کے امور سے متعلق نہی وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں شمار کی جائے گی

قبیح لغیرہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ وصفی ۲۔ جواری۔ شرعی امور سے متعلقہ نہی وصفی قبیح لغیرہ میں شمار کئے جانے کے لئے مفروض اس لئے ہو چکی ہے کہ حکمت موسکی قباحت اور منکریت کا پورا پورا لحاظ ہو مد نظر تھا وصف جس کے باعث منہی عنہ میں قباحت رانکا رتے ہیں منہی عنہ سے چمٹا رہتا ہے اس سے جدا نہیں ہوتا اور مجاور منہی عنہ جدا بھی ہو جاتا ہے اس لئے باوجودیکہ مجاور سے بھی منہی عنہ میں قباحت و برتری کا رونما ہوتی ہے لیکن یہ قباحت اور برتری اس قدر مستحکم نہیں ہوا کرتی جتنی وصفی منہی عنہ میں ہوتی ہے۔

اصول علماء نے شرعی امور سے متعلقہ نہی کو وصفی قبیح لغیرہ سے منسلک کرنے میں عمومیت اور غالبی حالت کا اعتبار کیا ہے ویسے حقیقت یہ ہے کہ کبھی کبھی شرعی امور سے مربوط نہی جواری قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل کرنی پڑتی ہے۔ ابن ملک کے ارشاد کے مطابق غصب کردہ زمین میں نماز پڑھنے سے روکنا ایسی نہی ہے جو شرعی امر یعنی نماز سے متعلق ہونے کی وجہ سے وصفی قبیح لغیرہ میں داخل ہونی چاہئے تھی تاہم یہ جواری قبیح لغیرہ میں اس لئے داخل ہے کہ وہ معنی و مفہوم جس نے منہی عنہ یعنی نماز میں قباحت و

شناعت کے مفہوم کو شامل ہے غصب کا معنی ومفہوم ہے اور یہ وصف بن کر لازم نہیں ہو سکتا دلیل میں کہا
جائے گا کہ کوئی شخص اپنی زمین میں نماز پڑھے تو یہاں غصب کا مفہوم معدوم ہے تو معلوم ہوا یہ مجاورت
مجاورت کے انداز سے یعنی نماز سے ملا ہوا تھا، مجاورت کی خوبی ہے کہ وہ جدا ہو جاتا ہے، بات صاف
ہو گئی کہ غصب کردہ زمین میں نماز پڑھنا شرعی امر تھا لیکن اس سے نہی مجاورت قبیح لغیرہ میں داخل
ہو گئی نتیجہ یہ واضح ہو چلا کہ ہر شرعی امر سے متعلق نازل ہونے والی نہی وصفی قبیح لغیرہ نہیں ہو سکتی۔

شریعت کے کام ہوں یا شرعی امور سے مراد یہ ہے کہ کام ایسے ہوں جن کے معانی اور مفہوم میں شریعت
کی آمد کے بعد تبدیلی واقع ہو گئی ہو جیسے صوم، روزہ کا لغوی معنی تھا روکنا لیکن شریعت نے اس میں
کئی اضافات کئے مثلاً (۱) وقت (۲) نیت (۳) حیض اور نفاس سے طہارت (۴) ایمان (۵) روزہ کو توڑنے والی
تین چیزوں سے روکنا، وقت تو یہ ہے کہ صبح صادق سے غروب آفتاب تک رکنا ہوگا ساتھ ہی اللہ تعالیٰ
کے لئے اپنے آپ کو روکے رہنے کی نیت کی جائے، عورت ہے تو حیض و نفاس سے پاک ہو ورنہ اس کا
روکنا معتبر نہیں ہوگا، نیز عورت ہو یا مرد انہیں لوگوں کا خود کو اللہ جل شانہ کے لئے روکنا قابل اعتبار
ہوگا جو مومن ہوں، اس شرط کے ساتھ کہ شریعت کے طے کردہ تین مفطرات (۱) کھانے (۲) پینے (۳)
اور ہم بستر ہونے سے اپنے کو روکا جائے۔

نماز کا معنی لغت میں اور لوگوں کے علم و ادراک میں دعا کرنا تھا یا سرین کے دونوں حصوں
کو حرکت دینا تھا، مگر شریعت نے اس میں بھی کچھ اضافات کئے جنہیں آپ نماز کے ارکان کہہ سکتے
ہیں چنانچہ شریعت نے نماز میں (۱) قیام (۲) قراءت (۳) رکوع (۴) سجدہ اور شرائط مثلاً (۵) چھوٹی بڑی
ناپاکی سے پاک ہونا (۶) ستر کا چھپانا (۷) قبلہ کا استقبال (۸) نیت کرنا، مذکورہ اضافات کی رعایت
کے ساتھ ادا کی جانے والی نماز شریعت نماز کہی گئی۔

بیع یعنی خرید و فروخت کا لغوی اور لوگوں میں متعارف مفہوم و معنی جو اس کا اصل یعنی لغوی معنی
تھا یہ تھا کہ ایک مال کا دوسرے مال سے تبادلہ کیا جائے، ایک شخص ایک مال دے کر دوسرے شخص
سے دوسرا مال لیتا تھا اسے ہی لغت میں بیع اور خرید و فروخت کا نام دیتے ہیں پھر بھی شریعت نے
اس میں چند اضافات ایسے کئے ہیں جن میں بعض اضافات کا تعلق اہل معاملہ سے ہے اور بعض کا
معاملہ کے محل سے شریعت نے واضح کر دیا کہ خرید و فروخت کے لئے ضروری ہے کہ عاقدین یعنی خریدنے
اور بیچنے والے اہل ہونا چاہئے شریعت کے نزدیک عقل اور تمیز کی طرف اشارہ ہوتا ہے یعنی
خریدنے اور بیچنے والے عقلمند اور باتمیز ہوں، مجنوں اور بے تمیز یعنی لاشعور کی خرید و فروخت
شریعت میں بے معنی ہوگی، اور جس چیز کی بیع کی جائے جسے معقود علیہ کہتے ہیں موجود ہو کیونکہ موجود
نہ ہونے کی شکل میں یہ بیع شریعت نا معتبر ٹھہرائے گی باعث یہ ہے کہ غیر موجود یعنی معدوم کی بیع

شریعت نے اس بیع شمار کیا ہے یعنی جس چیز کو بیچا جا رہا ہے جسے مبیع کہتے ہیں بیچنے والے کی ملکیت میں ہو اگر اس کی ملکیت میں نہیں یعنی مبیع کو بائع مالک نہیں تو یہ بیع شریعت میں بیع نہیں کہلائے گی اسی طرح خریدنے اور بیچنے والے کے لئے ضروری ہوگا کہ قوت سماع رکھتے ہوں فتاوی ہندیہ میں یہ صراحت ملتی ہے کہ بالفرض خریدنے والے نے کہا کہ میں یہ چیز خرید رہا ہوں اور بیچنے والے نے سنا نہیں تو یہ بیع انعقاد پذیر نہیں ہوگی، بہرحال شریعت کی نظر میں مذکورہ تمام اضافات کی ادائیگی کے بعد ہی بیع بیع کہلائے گی۔

آخر میں اجارہ سے لیجئے، اجارہ کو اصل یعنی لغوی معنی تھا مال کو منافع سے بدلنا یعنی مال کے بدلے نفع حاصل کرنا فائدے کے حصول کو مال سے چاہنا، مگر شریعت نے اجارے میں کچھ اضافے کئے ہیں شریعت اپنے برپا کردہ انہی اضافوں کے جلو میں اجارے کا جواز دے گی۔ مثلاً جو چیز جارہی ہے یا جا رہی ہے وہ معلوم ہونی چاہیئے بالفرض یہ معلوم ہو کہ آپ گھر اجارے پر لے رہے یا گدھا گھوڑا، یا غلام، باندی، نیز چند گھر اور کئی غلام باندی اور متعدد گدھوں، گھوڑوں کے موجود ہونے کی صورت میں ضروری ہوگا کہ اجرت پر لیا جانے والا گھر یا گدھا، یا گھوڑا یا غلام، باندی متعین ہو نیز یہ بھی معلوم ہو کہ کتنی اجرت پر آپ اجارہ کو معاملہ طے کر رہے ہیں بالفرض اجرت کی مقدار اور اس کا مبلغ رقم و نقد معلوم نہ ہو تو یہ عدم علم جو جہالت کہلانے کی منازعت اور جھگڑے پر آمادہ کرے گی یوں ہی اجارے کی مدت بھی معلوم ہو یعنی کتنے دنوں کے لئے آپ اجارہ کا معاملہ کر رہے ہیں، مثلاً اور حقیقی یا شرعی تناظر میں منافع کا حصول ممکن ہونا ضروری ہوگا، یہی وجہ ہے کہ ایک بھاگے ہوئے غلام پر اجارہ کا معاملہ کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ حقیقی معنوں میں اس سے منافع کا حصول قدرت و امکان سے خارج ہے، نیز کسی معصیت پر اجارہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں ہوگا، باعث یہ ہے کہ شرعی نقطہ نگاہ سے معصیت پر بندش لگائی گئی ہے اجارے کے ذریعہ منافع کا حصول قدرت و امکان سے باہر ہوگا اس لئے کہ شریعت سے اجارہ تسلیم نہیں کرتی بہرکیف اجارہ کا معاملہ شریعت کے اضافوں کے ساتھ عدم سے وجود میں لانا ہی شریعت کا کام اور شرعی امر ہے۔

بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ جو امور و معاملات شرعی امور و معاملات ہیں ان کے سلسلہ میں مشروع ہونے والی نہی وصفِ قبیح لغیرہ کی قسم میں داخل شمار کی جائے گی، یہیں سے ذہن نشین رکھئے شرعی امور کے سلسلے میں جب مطلق نہی کی جائے گی تو یہ نہی وصفِ قبیح لغیرہ میں داخل ہوگی اور مطلق نہی سے مراد یہ ہے کہ اس نہی کے قبیح لغیرہ کی قسم میں شمار نہ کئے جانے کی نہ تو کوئی دلیل اور قرینہ موجود ہو نہ ہی کوئی چیز مانع ہے کہ اسے قبیح لغیرہ وصفی نہی کے برعکس قبیح لعینہ میں داخل مانا جائے، البتہ اگر دلیل موجود ہو کہ نہی عنہ قبیح لعینہ ہے، گرچہ امر شرعی سے نہی کی گئی ہے تب یہ نہی عنہ قبیح لعینہ

فالاختيار الأفعال الحسية هو القدرة حسًّا أي يقدر الفاعل أن يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرًا إلى نهي الله تعالى فيكون القبح ثمة لعينه والاختيار الأفعال الشرعية أن يكون اختيار الفعل بيده من جانب الشارع ومع ذلك نهاه عنه فيكون مأذونًا فيه وممنوعًا عنه جميعًا ولا يجتمعان قط إلا أن يكون ذلك الفعل مشروعًا باعتبار أصله وذاته وقبيحًا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الأفعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الأول كالشافعي إذ لو كان النهي راجعًا لعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي وهو لا ينفعنا فصار النهي نفيًا ونسخًا وبطل مقتضى رعاية النهي وهو قبيح جدًّا هذا هو مذهب المحققين في هذا المقام

ترجمہ اس لئے کہ قباحت اقتضاء سے ثابت ہوتی ہے لہذا اس کا تحقق اس طرح پر ہوگا کہ جس بات سے مقتضیٰ یعنی نہی باطل ہو جائے، یہ آخری دعوے کی دلیل ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی کا اطلاق قبح وصفی پر ہوتا ہے اس کا بیان تفصیل چاہتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ نہی عن الافعال الشرعیہ میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ نہی قبح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے اور یہی کامل ہے قسم اول پر قیاس کرتے ہوئے جیسا کہ آگے آئے گا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ نہی سے مراد فعل کا نہ ہونا اس اعتبار سے کہ وہ بندوں کے اختیار کی طرف منسوب ہے کیونکہ منہی عنہ سے رکنا بندے کے اختیار میں ہے رُکے گا تو ثواب دیا جائے گا ورنہ عذاب دیا جائے گا، اور اگر یہاں اختیار نہ ہو اس کف یعنی رکنے کو نفی اور نسخ کہا جائے گا، نہی نہ کہا جائے گا جیسے پیالہ میں پانی نہ ہو پھر مخاطب سے کہا جائے کہ مت پیو، تو یہ نفی ہے (یعنی فعل شرب کی نفی ہے) اور اگرچہ یہی لفظ نہی کی صورت میں کہا جائے تو اس کا نام نہی رکھا جاتا ہے، پس معلوم ہوا کہ نہی میں اصل یہ ہے کہ فعل کا عدم اختیار سے ہو، اور قباحت نہی میں اقتضاءً ثابت ہوتی ہے تاکہ نہی کی حکمت کا وجہ ہے۔ پس مناسب یہ ہے کہ قباحت ایسے طریق پر متحقق نہ ہو جس سے مقتضی یعنی نہی باطل ہو جائے کیونکہ جب قبح لعینہ ہوگا تو یوں ہی نفی بن جائے گا اور اختیار ختم ہو جائے گا کیونکہ ہر شی کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے۔

فالاختیار الافعال الحسیۃ پس افعال حسیہ میں اختیار کا ہونا قدرت حسیہ ہے، یعنی فاعل اس بات کی قدرت رکھتا ہے کہ زنا کرے مگر اللہ تعالیٰ کی طرف نہی (ممانعت) کو دیکھ کر اس سے رک جاتا ہے تو یہاں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے اس کے باوجود مکلف کو اس سے منع کرتا (روکتا) ہے۔ پس وہ اس فعل میں ماذون (اجازت یافتہ) ہوا

میں قباحت کے ساتھ ہی وجود پذیر ہوتے اور پائے جاتے رہیں۔

حسی افعال کی طرح شرعی افعال کے سلسلے میں بھی نہی وارد ہوتی ہے، شرعی افعال وامور کے حق میں وارد ہونے والی نہی کے بارے میں تفصیل پڑھتے چلئے، شرعی تصرفات اور شرعی افعال وامور کے متعلق وارد ہونے والی مطلق نہی یہ تقاضا کرے گی کہ شرعی افعال میں سے روکا گیا جنہیں منہی عنہ کہا جاتا ہے ان میں جو قباحت و قبح پایا جا رہا ہے وہ شرعی افعال کے عین اور ان کی اصل میں نہیں پایا جاتا بلکہ یہ قبح ایسے معنی اور مفہوم کی وجہ سے رونما ہو رہا ہے جو شرعی افعال یعنی منہی عنہ کے علاوہ میں پایا جا رہا ہے، لیکن شرعی افعال یعنی منہی عنہ کے علاوہ پایا جانے والا قبح شرعی افعال یعنی منہی عنہ سے متصل اور اس کے ساتھ لگا رہتا ہے یہ اتصال اور لگاؤ وصف کی حیثیت سے ہوتا ہے، معلوم ہوا شرعی افعال یعنی منہی عنہ اپنے عین اور اپنی اصل میں قباحت نہ پائی جانے کی وجہ سے جس طرح نہی آنے سے پہلے پہلے جائز اور مشروع تھے اسی طرح نہی آنے کے بعد بھی اپنے عین اور اپنی اصل کے لحاظ سے جائز اور مشروع رہیں گے اس لئے کہ ان کے عین اور اصل میں کوئی بھی قبح نہیں، لیکن ان شرعی افعال یعنی منہی عنہ میں وصف کے لحاظ سے قبح آگیا وصف کے لحاظ سے قبح اس لئے آیا کہ شرعی وہ افعال میں قبح ان کے عین اور ان کی اصل میں یعنی لغت کے لحاظ سے ان شرعی افعال میں قبح ثابت اور موجود نہیں تھا بلکہ ان شرعی افعال میں قبح اس لئے آیا کہ ان کے بارے میں نہی کی گئی ہے اور نہی حکیم ودانا کے نہی اور منع کرنے والے کی حکمت کی بداہت واضح کئے دیتی ہے کہ شرعی افعال یعنی منہی عنہ میں قبح ہو مطلب یہ ہوا کہ شرعی افعال کے عین اور ان کی اصل میں قبح نہیں تھا پھر بھی جب ان افعال کی نہی کر دی گئی اور انہیں ممنوع ٹھہرا دیا گیا تو نہی کرنے والے اور منع کرنے والے کی طرف دیکھا جائے گا، نہی کرنے والے حکیم ہیں ان کی نہی اور ممانعت میں ضرور حکمت ہوگی نہی کرنے والے کی حکمت علامت تقاضا کرے گی کہ شرعی افعال یعنی منہی عنہ میں قباحت ہوگی، وجہ کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ نہی جب بھی کسی چیز سے کی جاتی ہے تو نہی تقاضا کرتی ہے کہ جس چیز سے نہی کی جا رہی ہے جسے منہی عنہ کہتے ہیں اس میں قباحت پائی جائے تو نہی مقتضی ہوئی یعنی تقاضا کرنے والی اور قبح مقتضیٰ ہوا یعنی تقاضا کیا گیا، شرعی افعال سے جو نہی کی گئی تھی تو اس نہی نے غور کرنے پر مجبور کر دیا تھا کہ ان افعال کے عین واصل میں قباحت نہیں ہوتی اور نہی قباحت کی مقتضی اور تقاضا کرنے والی ہوتی ہے اور قبح وقباحت مقتضیٰ اور تقاضا کیا گیا کہلاتا ہے لہٰذا شرعی افعال سے متعلق آنے والی مطلق نہی یعنی مقتضی (تقاضا کرنے والی) کا تقاضا تھا کہ قبح مقتضیٰ (مفعول) منہی عنہ یعنی شرعی افعال میں ضرور موجود ہو تاکہ مقتضی (تقاضا کرنے والی) یعنی نہی کو صحیح قرار دیا جا سکے، کیونکہ شرعی افعال میں اگر قبح نہ ہوتا تو ان سے نہی صحیح نہیں ہوگی کیونکہ نہی تو وہیں ہوتی ہے جن افعال میں قبح پایا جائے، شرعی افعال کے عین واصل میں قبح نہیں تھا تو اسے وصف میں قبح مانا گیا تاکہ نہی یعنی مقتضی (تقاضا کرنے والی) کو صحیح قرار دیا جا سکے، بس نہی کو صحیح قرار دینے کی ضرورت اس سے پوری ہو گئی کہ شرعی افعال میں قبح وصف میں تسلیم کیا جائے اور اسے وصفی لغیرہ قبح کہا جائے کیونکہ اگر

و مقتضی لغیرہ و قبیح تسلیم کیا جائے بلکہ قبیح لعینہ تسلیم کیا جائے تو یہ کہا جائے گا کہ صحیح نہیں ہوگا کہ نہی مقتضی (صیغہ مفعول) ہے اور
اور قبیح لعینہ تسلیم کرنے میں مقتضی کی اتنی بھی رعایت لازم آئے گی کہ اس کی رعایت کی وجہ سے نہی یعنی
مقتضی (صیغہ فاعل) باطل اور منسوخ ہو جائے گا، حالانکہ شرعی افعال سے متعلق نہی کو صحیح قرار دینے کے لیے مقتضی
یعنی قبح کا اثبات اس طریقے پر ہونا چاہیے کہ جس سے مقتضی یعنی نہی باطل نہ ہونے پائے، شرعی افعال میں
قبح اس انداز میں ثابت کیا جائے کہ نہی کا تقاضا پورا ہو جائے یعنی منہی عنہ میں قبح ثابت ہو جائے، شرعی افعال
میں قبح اس انداز میں ثابت نہیں کیا جانا چاہیے کہ اس کی وجہ سے خود نہی باطل ہو جائے حالانکہ نہی ہی منہی عنہ
میں قبح کے موجود ہونے کا تقاضا کرتی ہے، اور قبح تقاضا کردہ شئی ہے پس تقاضا کردہ شئی (مقتضی بصیغہ
مفعول) قبح کو اس انداز سے میں ثابت کیا جائے گا کہ اس سے تقاضا کرنے والی شئی (مقتضی بصیغہ فاعل) نہی کا
احقاق اور اثبات ہو یعنی تقاضا کرنے والی شئی بذات خود تو موجود رہے کیونکہ آپ تقاضا کردہ شئی ثابت کرنے کے
چکر میں تقاضا کرنے والی شئی کو ضائع اور منسوخ کر دیں تو یہ بدترین قسم کی قباحت و شناعت ہوگی۔ اس
تناظر میں شافعی کی یہ منطق مان لیں کہ شرعی افعال سے کی جانے والی نہی قبح لعینہ کا تقاضا کرتی ہے تو شرعی فعل
مشروع رہے گا ہی نہیں اور جب مشروع و جائز نہیں رہے گا تو مقتضی اور نہی خود بخود منسوخ و معدوم ہو جائے گی
اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی چیز سے جب نہی کی جاتی ہے تو منہی عنہ اور ممنوع کے تصور پر ہی نہی کا انعقاد ہوتا ہے
کیونکہ نہی سے مراد ہوتی ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے کوئی کام ترک کرے تاکہ نہی کے بعد اختیار کے ساتھ ترک
کے باعث ثواب پائے اور نہی کے بعد اختیار کے ساتھ منہی عنہ اور ممنوع فعل کے ارتکاب کے سبب عقاب و
عذاب کا مستحق ہو کیونکہ کسی چیز سے نہی کرنا ایک آزمائش اور امتحان ہے ٹھیک اسی طرح جس طرح کسی کام
کے کرنے میں آزمائش اور امتحان کا اثر رونما ہوتا ہے، دیکھنا یہ ہوتا ہے کہ بندہ اپنے عمل اختیاری
کے باوجود نہی اور امر یعنی شریعت کی کتنی پروا کرتا ہے کہ نہی کے تحت وہ منہی عنہ سے رکتا اور امر کے
باعث مامور بہ کو بجا لاتا ہے تاکہ رکنے اور بجا آوری کے بعد ثواب و نوازش کا استحقاق حاصل کرے اور انحراف
وخلاف ورزی کی حالت میں عذاب و عقاب کا مستحق ٹھہرے، اور امتحان و آزمائش اسی وقت ممکن و موجود
ہوں گے جب بندہ کو کرنے نہ کرنے کا اختیار دیا جائے، اور بندے کا اختیار اسی وقت کہا جا سکے گا جب
منہی عنہ متصور ہو، اس لائق ہو کہ منہی عنہ کے مشروع ہونے کا تصور کیا جائے اور منہی عنہ کے مشروع ہونے
کا تصور اسی وقت درست ہوگا جب اس منہی عنہ کو کیا جانا ممکن ہو یعنی شریعت کی جانب سے اس کام کا
جواز ہو جسے مشروع اور جائز کیا گیا کہتے ہیں، جب شریعت کام کا جواز ختم کر دے گی تو شریعت کی نگاہ میں وہ
کام جائز رہا نہیں رہے گا پھر شرعی نقطہ نظر سے اس کام کے وجود میں آنے کا تصور ہی باطل ہو جائے گا۔

بالا تفصیل کے بعد اب شارح کو سمجھیے۔

نہی مقتضی (تقاضا کرنے والی اسم فاعل) ہے اور قبح مقتضی (تقاضا کیا گیا اسم مفعول) ہے اور منہی عنہ

کے لیے قبح کا تقاضا کیا جاتا ہے کہ نہی عنہ جو شرعی فعل ہے وہ قبح کا تقاضا اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ مقتضی یعنی نہی صحیح ہو کہ کسی مقتضی یعنی تقاضا کی گئی شئی ثابت کرنے کے لیے ضروری ہے کہ مقتضی تقاضا کرنے والی شئی کو باطل کر دے یعنی مقتضی کو ثابت کرنے سے مقتضی باطل اور معدوم ہوا تو یہ انتہائی بدترین صورت ہوگی جو قطعی معقول اور مقبول نہیں کہی جا سکتی۔

نکتہ یہ بھی ایک ہے نفی اور نسخ دونوں میں فرق ہے نہی اسے کہتے ہیں کہ کام کرنے نہ کرنے کا اختیار ہو مگر نہ کرنے کا حکم دیا جائے اور نفی اسے کہتے ہیں کہ کسی قسم کا اختیار رہا نہ ہو اس کو نسخ کہتے ہیں، نہی میں کام کے جواز کا وجود میں لانے کا تصور باقی رہتا ہے اور نفی و نسخ میں اس کے جواز اور وجود میں لانے کا تصور باقی تو رہتا نہیں ساتھ ہی عدم بقا میں بندے کا کوئی اختیار بھی نہیں ہوتا۔

کسی چیز کا اختیار ہو بندہ کرنے نہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے پھر اس سے روکا جائے تو اسے نہی کہتے ہیں جیسے زنا کرنا نہ کرنا بندے کے اختیار میں ہے لیکن زناکاری سے روکنا نہی کہلائے گا اسی طرح عید قربان کے دن روزہ رکھنا نہ رکھنا بندے کے اختیار میں ہے لیکن اس روز روزہ رکھنے کی ممانعت کرنا نہی ہے، اس کے برعکس بندے کو کرنے نہ کرنے کا اختیار نہ ہو پھر اس سے روکا جائے تو یہ نہی کے بجائے نفی و نسخ کہلائے گی جیسے کسی اندھے سے کہا جائے تم مت دیکھو تو یہ نہی نہیں کہلائے گی بلکہ نفی اور نسخ کہلائے گی نفی کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ کام جس سے آپ روک رہے ہیں وجود پذیر نہیں کہا جا سکتا یعنی اس کے وجود پا لینے اور ثابت ہو لینے کا تصور ہی ختم ہو چکا ہے اور کسی طرح جیلے میں پانی نہ ہو اور پھر آپ کہیں کہ تم مت پیو تو یہ نہی نہیں بلکہ نفی ہے یعنی آپ کہنا چاہتے ہیں کہ پینے کا تصور ختم ہو چکا ہے یعنی پینا ہوا ایک کام اور ایک عمل تھا اس کا وجود اور ثبوت قطعی غیر متصور اور نا ممکن ہے بالفرض اگر آپ اسے نفی کے بجائے نہی کہیں گے تو لازم آئے گا کہ ایک محال العمل کام سے آپ منع کر رہے ہیں اور یہ نری حماقت ہوگی کہ آپ ایسے کام سے روکیں جو خود ہی محال ہو مثلاً کسی سے کہنے لگیں تم آسمان پر مت چڑھو، اگر اسے آپ نہی اور روکنا کہیں تو یہ لغو اور عبث فرمودہ ہوگا اس لیے کہ آسمان پر چڑھنا ہی کب ممکن و متصور تھا کہ آپ اس سے روک رہے ہیں، ہاں اس کلام کو صحیح جب ہی کہا جا سکیں کہ ہم نے نفی اور نسخ قرار دیں یعنی یہ کہیں کہ آپ آسمان میں چڑھ نہیں سکتے آسمان پر چڑھنے کی نفی کرنے اور اس کے تصور و امکان کا انکار واضح کرنے کے لیے ایسا کہہ سکتے ہیں۔

بحث کا ماحصل یہ ہے کہ نہی میں فعل کا عدم اور ترک کرنا مطلوب ہوتا ہے اور اس میں اختیار ہوتا ہے اور نہی کسی کام سے جب ہی کی جاتی ہے کہ منہی عنہ کام میں قباحت ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ نہی کرنے والا حکیم ہے اس کی حکمت کی بداہت کا ذاتی تقاضا یہ ہے کہ منہی عنہ میں قبح ہو، لہٰذا منہی عنہ اور ممنوع کام میں قباحت ایسے ڈھنگ سے اور ایسی ہی ثابت کی جانی چاہیے کہ جس سے قباحت کی مقتضی یعنی نہی کا خاتمہ اور ضیاع نہ ہو اس لیے کہ شرعی افعال میں اگر قبح لعینہٖ تسلیم کیا جائے تو نہی نہی نہ رہ کر نفی اور نسخ ہو جائے گی کیونکہ منہی عنہ

کا موجب قبح لعینہ ہوگا تو وہ ناممکن العمل ، اور محال العمل ہوگا اور باطل بھی ہوگا ، یعنی شرعی نقطہ نظر سے اس
کام کا تکوین اور عدم سے وجود میں لانا ، برپا کیا جانا اور عمل میں لانا ناممکن ، اس لئے ہوگا کہ قبح لعینہ کی صورت
میں اس کے جواز کا نہی سے قبل و بعد کوئی امکان ہی نہیں رہے گا کیونکہ یہ کام قبیح لعینہ ہونے کی وجہ سے یعنی
اور ذاتی قباحت کی مثال کے نتیجے میں محال العمل ہو چکا تھا ، یہ بات عقلی ہوئی ہے کہ محال العمل کام سے روکنا
اور نہی کرنا ایک حماقت اور لغو کام کرنا ہے ، اس حماقت سے بچنے کے لئے یہی کہا جائے گا کہ یہ نہی نہیں
بلکہ نفی اور نسخ ہے تاکہ متکلم کا کلام صحیح ٹھہرایا جا سکے ، حاصل کلام یہ نکلا کہ شرعی افعال سے نہی کی صورت
میں قبح لعینہ کا فیصلہ دینے کی صورت میں نہی نفی ہو جائے گی اور نفی کا مطلب یہ ہے کہ وہاں اختیار نہیں
رہ پائے گا ، یعنی شریعت کی نظر میں اختیار نہیں رہے گا اس سے بحث نہیں کہ اس میں حسی قدرت اور عرف
عامہ کی حد تک اختیار رہے لیکن اس نوعیت کا اختیار نہی کو باقی رکھنے میں ناکام رہے گا ، اس کی وجہ یہ
ہے کہ ہر شئی میں اسی کے مناسب یعنی اس چیز کے مقتضیات سے میل کھاتا ہوا اختیار ہونا چاہئے ، اس لئے
شرعی افعال میں شرعی اختیار معتبر ہوگا یعنی وہ اختیار قابل قبول ہوگا جسے شارع کی جانب سے اختیار
کی حیثیت میں عطا کیا گیا ہو ، شرعی افعال میں عرف عامہ اور حسی قدرت جیسے اختیارات اس لئے کارگر نہ ہوں گے
کہ یہ شرعی افعال سے میل نہیں کھاتے کیونکہ یہ حسی افعال کے اندر جاری ہونے والے اختیارات ہیں اور
کون ہے جو نہیں جانتا کہ حسی اور شرعی افعال کی حدیں جدا جدا ہیں ، حسی قدرت اور عرف عامہ کی حد تک موجود
رہنے والے اختیار کی مثال وضاحت میں کہا رہا ہے زنا کو پیش کیا ہے حسی قدرت کے اختیار کا مفہوم یہ ہے کہ
زنا کرنے والا اس کا اختیار رکھتا ہے کہ وہ زنا کرے لیکن اللہ کی نہی اور حماقت اور متارکہ فعل کے مطالبہ
کی طرف نظر کرتے ہوئے وہ زنا نہیں کرتا تو اس میں قبح لعینہ اس لئے ہوگا کہ یہ حسی فعل ہے اور میں واضح
کر چکا ہوں کہ حسی افعال میں ہی قبح لعینہ ہوا کرتا ہے اور شرعی افعال میں موجود ہونے والے اختیار کا
مفہوم یہ ہے کہ وہاں شارع یعنی اللہ رب العزت کی جانب سے بندے کو اس منہی عنہ اور ممنوع فعل کے کرنے کا
اختیار دیا جائے اور ساتھ ہی اس کام سے نہی کی جائے یعنی روک دیا جائے ، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شرعی
فعل جس سے روکا گیا وہ منہی عنہ اور ممنوع ہوا اور ساتھ ہی روا اور مشروع بھی اور ایسا کبھی ہو ہی نہیں سکتا
یعنی یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ ایک فعل اپنے فعل ہونے کی حد تک یعنی اپنے عین اور اصل کے لحاظ سے جائز بھی ہو
اور ممنوع بھی ہو ، اگر شرعی لفظ سے متعلق نہی کے لئے یہ مان لیا جائے کہ اس نہی سے منہی عنہ اور ممنوع فعل میں
قبح لعینہ ثابت ہوتا ہے تو ماننا پڑے گا کہ شرعی فعل اپنا اصل اور عین میں قباحت رکھتا ہوا اور اس قباحت سے
روکنے کا حکم ہوا لہٰذا معلوم ہوا کہ آپ نفی کر رہے ہیں اور نفی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مخاطب جسے منع کیا
جا رہا ہے وہ کام کرنے نہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے ، چونکہ کام شرعی ہے لہٰذا اختیار بھی شرعی ہوگا یعنی شارع
اللہ رب العزت کی طرف سے ہوگا ، اس سے لازم آئے گا کہ اللہ رب العزت ایک کام کو جو قبیح لعینہ ہے اس

کی بعض وطئیں میں قباحت و بدی ہے اسے منع کر رہے ہو اور اسی کا اختیار دے رہے ہیں حالانکہ اللہ رب العزت
اس سے پاک ہیں کہ وہ کسی ایسے کام کا اختیار دیں جس کی اصل میں قبح و منکریت فحاشی اور بے حیائی ہو،
اس سے واضح ہو چلا کہ شرعی افعال سے کی جانے والی نہی قبح لعینہ تسلیم نہیں کی جائے گی ورنہ شرعی افعال کا
اصل میں قبیح ہونا لازم آئے گا اور پھر ان سے نہی کے نتیجہ میں اللہ رب العزت پر الزام جائے گا کہ انہوں نے
بھی اور زوالِ قباحت کے حامل افعال کا اختیار دیا کیونکہ شرعی افعال سے نہی اس وقت تک نہیں کہی جائے گی
جب تک آپ یہ مانیں کہ شارع نے انہیں کرنے نہ کرنے کے اختیارات دے رکھے ہیں ارشاد تعالیٰ اطلاعات
یعجل لعبادہ خیرۃ مایرضیہ من علی العصیان (الاعمال) تب یہ خرابی بھی لازم آئے گی کہ شارع ایک
کام کو کرنے کے اختیار کے ساتھ اسے منع کر رہے ہیں تو گویا یہ کام جائز بھی اور ناجائز بھی ہے حالانکہ اصل
دلالت کے لحاظ سے کام صرف جائز یا ناجائز ہو سکتا ہے، اس خرابی سے بچنے کا ایک ہی راستہ ہے کہ
آپ کہیں کہ شرعی فعل اپنی اصل، اپنی ذات، اپنے معنی اور اپنے لغوی مفہوم کے لحاظ سے تو جائز ہے جیسے بیع
کا یہ معنی کہ مال کو مال سے بدلا جائے، اس کے اوصاف سے قطع نظر کر کے اور یہی شرعی فعل جو نہی عنہ سے
اپنے وصف کے لحاظ سے قبیح ہو اور ممنوع ہو جیسے نابالغ یعنی لا عقل ولا شعور آدمی کی بیع، معلوم ہوا شرعی
افعال میں نہی کی وجہ سے وصفی قبح لغیرہ آئے گا قبح لعینہ نہیں آسکتا ورنہ وہی فساد رونما ہوگا جو ابھی آپ
پڑھتے آئے ہیں۔

شافعی کی منطق سنئے جیسے آپ کہتے ہیں شرعی افعال سے متعلقہ نہی کا تقاضا یہ ہے کہ شرعی افعال میں
قبح لعینہ ثابت کیا جائے، اس کا مطلب یہ نکلا کہ شرعی افعال کے بارے میں طلوع ہونے والی مطلق نہی شافعی
کی تصویر میں شرعی افعال کو باطل و محال کر دے گی کیونکہ عین اور اصل قبح نہیں افعال میں ہوتا ہے جو
اسی حیثیت میں شہرت و تعارف پا لے ہیں کہ یہ قبیح ہیں قبیح لعینہ کے متعلق میں لکھ آیا ہوں کہ باطل اور محال اصل
ہوتا ہے یعنی شریعت اس عمل کے جواز کا فیصلہ نہیں دے سکتی نہ ہی شریعت کے ہاں اس قبح لعینہ کا وجود ممکن و متصور
ہوگا، ہاں امام شافعی جیسا کہ ہم کی اپنی جسارت ہے فرماتے ہیں کہ شرعی افعال سے جو نہی کی گئی اس پر بھرپور قباحت
اسی وقت آئے گی جب قبح لغیرہ کے بجائے قبح لعینہ ثابت کیا جائے گویا اس سلسلے میں شافعی افعال کی پہلی قسم یعنی
حسی افعال کی طرف نظر لیجاتے ہیں ان کے نزدیک نہی کا منشاء یہ ہے کہ حسی افعال میں نہی اور ممانعت اس لئے ہوا
کرتی کہ ان میں قباحت و شناعت ذاتی اور عینی تھی یعنی ان افعال کی اصل ان کے عین میں قبح پایا جا رہا
تھا لہٰذا شرعی افعال کے عین اور ان کی اصل میں قبح کا وجود تسلیم کیجئے کیونکہ دونوں جگہ قبح کی وجہ سے نہی
کی گئی لہٰذا کوئی وجہ نہیں کہ ایک جگہ قبح لعینہ تسلیم کیا جائے اور ایک جگہ قبح لغیرہ اس کے برعکس دونوں جگہوں
میں برابری کا قبح ثابت کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ حسی افعال سے مطلق نہی جب کی جاتی ہے تو وہاں
یہ حسی افعال قبیح لعینہ ہوتے ہیں لہٰذا شرعی افعال سے مطلق نہی کی جائے تو انہیں بھی قبح لعینہ کہئے مطلق نہی کا

تقاضا یہی ہے کہ اطلاق کے مشترک مفہوم میں مشارکت کی وجہ سے شرعی افعال کی نہی کے نتیجے میں شرعی افعال میں قبح وضع لعینہ ٹھیک ٹھیک اسی انداز سے میں تسلیم کیجئے جس انداز سے میں حسی افعال کی نہی کے نتیجے میں حسی افعال میں قبح کو قبح لعینہ تسلیم کیا جا چکا ہے، والحق شارح علیہ الرحمہ سے چوک یہ ہوئی کہ انہوں نے حسی اور شرعی کے مفہوموں میں تمیز نہیں کی میں واضح کر چکا ہوں کہ شرعی افعال میں نہی کے بعد قبح لعینہ ماننے سے لازم آئے گا کہ وہاں شرعی اختیار مسلوب ہو جائے اس لئے کہ شارع قبح لعینہ کے کرنے کا اختیار تو نہیں دے سکتے جب شرعی اختیار مسلوب ہو گیا تو اختیار نہ رہا کیونکہ شرعی عمل محال ہو گیا اور قاعدہ ہے کہ محال کام سے نہی نہیں کی جاتی۔ نہی تو اس کام سے کی جاتی ہے جس کے کرنے کا اختیار رہے، شرعی کام میں حسی کام کے اختیارات کارگر نہیں ہوں گے اس لئے کہ حسی کام کے اختیارات اور شرعی کام کے اختیارات میں ضروری مناسبت نہیں ہے، جب شرعی افعال میں قبح لعینہ ماننے سے شرعی اختیار جاتا رہا، اور باقی ماندہ حسی اختیار کارگر نہ ہوا تو ممنوع اور منہی عنہ شرعی فعل سے اس حالت میں نہی کی گئی کہ وہاں کرنے کی قدرت ہی نہیں تھی جب یہ معلوم ہو چکا ہے کہ کسی طرح کے اختیار کے بغیر نہی اور ممانعت نہی نہیں رہتی بلکہ نفی؛ درست ہو جاتی ہے لازم آیا کہ شرعی افعال میں قبح لعینہ ثابت کرنے کے چکر میں خود نہی کا بطلان اور خاتمہ لازم آتا ہے، واضح ہو چلا کہ حضرت امام شافعی کے فرمودے کی روشنی میں زبردست قباحت کا سامنا کرنا پڑے گا وہ یہ کہ قبح جو مقتضٰی (مقصود) تھا اسے مکمل بروئے کار کرنے کے چکر میں خود نہی کو جو مقتضی (تقاضا کرنے والی) تھی کھو دیا جائے۔

آگے ماتن اسی اصل کے مطابق چند فروعی مسائل بیان کرتے ہیں ضروری ہے کہ اصل بالا کے اختلافی پہلو کو مدنظر رکھا جائے تاکہ فروعی اختلافات میں اشارات سے کام لیا جا سکے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ثُمَّ فَرَّعَ عَلَى الْأَصْلِ الَّذِي مَهَّدَهُ فَقَالَ وَلِهٰذَا كَانَ الرِّبٰوا وَالْبُيُوعُ الْفَاسِدَةُ وَصَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ غَيْرَ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ لِتَعَلُّقِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ أَيْ لِأَجْلِ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَقْتَضِي الْقُبْحَ لِغَيْرِهِ وَصْفًا كَانَ هٰذَا الْمَذْكُورُ مَشْرُوعًا بِاعْتِبَارِ الْأَصْلِ دُونَ الْوَصْفِ لِأَنَّ الرِّبٰوا هُوَ مُعَاوَضَةُ مَالٍ بِمَالٍ يُسْتَحَقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ بِالْحِلِّ بِالْجَانِبَيْنِ وَهٰذَا مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ الَّذِي هُوَ عِوَضَيْنِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ فِيهِ لِأَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوطِ وَكَذَا الْحَالُ سَائِرُ الْبُيُوعِ الْفَاسِدَةِ كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَفِيهِ نَفْعٌ لِأَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ أَوْ لِلْمَعْقُودِ عَلَيْهِ الَّذِي هُوَ أَهْلُ الْاِسْتِحْقَاقِ وَالْبَيْعِ بِالْخَمْرِ وَنَحْوِهِ كُلُّ ذٰلِكَ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهِ وَإِنَّمَا الْفَسَادُ بِاعْتِبَارِ الشَّرْطِ الزَّائِدِ فَيَكُونُ مُفِيدًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَا صَوْمُ يَوْمِ النَّحْرِ مَشْرُوعٌ بِاعْتِبَارِ

كَوْنِهٖ صَوْمًا وَغَيْرُ مَشْرُوْعٍ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِيْ هُوَ الْاِعْرَاضُ عَنِ الضِّيَافَةِ فَتَعَلَّقَ النَّهْيُ فِيْ كُلِّ ذٰلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْاَصْلِ.

ترجمہ پھر مصنفؒ نے اس اصل (قاعدہ کلیہ) کی تفریع بیان کی جس کو بطور تمہید بیان کر چکے ہیں یعنی افعال شرعیہ کی نہی قبح لغیرہ وصفی پر محمول ہوتی ہے اس کی تفریع بیان کر رہے ہیں۔

فرمایا وہٰذا کان الربا وسائر البیوع الفاسدۃ وصوم یوم النحر مشروعا الخ یہی وجہ ہے کہ ربوا اور تمام بیوع فاسدہ یوم النحر کا روزہ اپنی اصل سے مشروع ہیں اپنے وصف کی وجہ سے غیر مشروع ہیں کیونکہ نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہے اصل کے ساتھ نہیں ہے یعنی چونکہ افعال شرعیہ سے نہی قبح لغیرہ وصفی کا تقاضا کرتی ہے اس لئے متن میں ذکر کئے ہوئے باعتبار اصل کے مشروع ہیں نہ کہ وصف کے لحاظ سے، کیونکہ ربوا نام ہے ایک مال کو ربیچنے ایسے مال کے بدلے دینے کا جس میں ایسی زیادتی ہو جو عقد معاوضہ کے سبب جانبین میں سے کسی ایک کے حق میں آتی ہے اور یہ بیع اپنی ذات جو کہ جانبین سے دو عوض ہیں مشروع اور جائز ہے مگر اس میں خرابی اور وصف اس زیادتی کی وجہ سے آتی ہے جو کہ شرط لگائی گئی ہے، اور تمام بیوع فاسدہ کا یہی حال ہے مثلاً بیع ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد سے تقاضا نہ کرتا ہو اور اس میں متعاقدین میں سے ایک کا نفع ہو یا معقود علیہ یعنی بیع کا فائدہ ہے جو حقدار ہونے کا اہل ہو۔ اور جیسے بیع الخمر وغیرہ۔ سب ہی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع (جائز) ہیں البتہ فساد زائد شرط کی وجہ سے آیا پس بیع فاسد قبضہ کرنے کے بعد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح یوم نحر کا روزہ صوم ہونے کے اعتبار سے مشروع ہے عارض کی وجہ سے غیر مشروع ہے اور وہ ضیافت الٰہی سے اعراض کرنا ہے۔ پس مذکورہ تمام صورتوں میں نہی وصف کے ساتھ متعلق ہے اصل کے ساتھ نہیں۔

تشریح عبارات جس بیع کے رکن اس کے اہل اور محل میں خلل وفساد نہ ہو وہ فاسد بیع کہلاتی ہے فاسد بیع میں فساد ہوتا ہے لیکن رکن کے علاوہ میں بالفرض بیع کے رکن میں خلل وفساد رونما ہو تو بیع باطل ہو جائے گی۔

بیع ربوا کی صورت یہ ہے کہ مال مال کے بدلے میں لیا گیا لیکن اس مبادلے میں عقد معاوضہ کے طریق پر شرط لگائی گئی کہ کسی ایک جانب سے لے جانے والے مال میں کچھ زیادہ مال دیا جائے، ظاہر سی بات ہے کہ ایک جانب سے جب مال میں زیادتی ہوگی تو متعاقدین میں سے کوئی ایک ہی اس کا مستحق ہو سکے گا، بہرحال زیادتی کی شرط کے ساتھ کی گئی بیع اپنی اصل اور ذات کے لحاظ سے اس لئے مشروع اور جائز ہوگی بیع کے رکن یعنی ایجاب اور قبول میں اور بیع کے اہل یعنی بائع اور مشتری میں اور محل بیع یعنی جسے بیچا جا رہا ہے ان تمام میں کوئی خرابی نہیں، اس لئے کہ رضامندی سے مال کا مال سے تبادلہ کیا جا رہا ہے ہاں فساد اس میں اس زیادتی کی

وجہ سے آیا جو ایک جانب میں شرط ٹھہرائی گئی ہے، اس زیادتی نے بیع کی وہ مساوات اور برابری رائیگاں کر دی جو حدیث کی روشنی میں واجب تھی اور زیادتی کی شرط فاسد شرط تھی اور فاسد شرط ربا کے معنیٰ و مفہوم میں ہوتی ہے اس سے دونوں معاملہ کرنے والے یعنی بیچنے یا خریدنے والوں میں سے کوئی ایک نفع اندوز ہوتا ہے یا معقود علیہ یعنی جسے بیچا جا رہا ہے وہ بھی جب نفع اندوزی کا حقدار ہو تو اس سے نفع حاصل کرتا ہے جیسے آدمی کو بیچا گیا یعنی کسی غلام کو اس شرط پر بیچا گیا کہ خریدنے والا اسے کسی اور کے ہاتھ فروخت نہ کرے تو اس میں معقود علیہ یعنی غلام کا سراسر فائدہ ہے، اس کا باعث یہ ہے کہ یہ بات سراسر غلام کے لئے مفید اور یک طرفہ اس کے حق میں جاتی ہے کہ وہ کسی ایک کے ہاں بیٹھ جائے غلام کا فائدہ غیر مبہم ہے اس سے عظیم فائدہ ایک غلام کے لئے اور کیا ہو سکتا ہے کہ وہ مذکور شرط فاسد کی وجہ سے ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ اور اس سے تیسرے ہاتھ اور نہ جانے کتنے ہاتھوں میں گردش کرنے سے محفوظ ہو جائے گا، خلاصہ کلام یہ کہ فاسد شرط اور زیادتی سے چاہے معاملہ کرنے والے دونوں افراد میں سے کسی ایک کا فائدہ ہو یا جس چیز پر معاملہ کیا جا رہا ہے استحقاق کی وجہ سے اس کا ہی فائدہ ہو رہا ہو جیسے غلام کو ہوا تھا تو یہ بیع فاسد ہو جائے گی اس بیع میں فساد ذات اور اصل میں نہیں تھا، کیونکہ بیع کی اصل مبادلۃ المال بالمال بالتراضی یہاں موجود ہے البتہ ایسے مفہوم میں فساد پیدا ہوا ہے جو بیع کے ساتھ وصف کی حیثیت میں چھپا ہوا ہے اور یہ مفہوم ہے زیادتی کی شرط، بیع شرعی معاملہ ہے اور یہاں نہی کی گئی معلوم ہوا نہی اصل سے متعلق نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ بیع اپنی اصل میں فساد رکھتی ہے بلکہ نہی اس کے وصف سے متعلق ہے یعنی عقد کے وصف میں قباحت تھی لہٰذا یہ نہی قبیح لعینہ نہیں ہوگی بلکہ وصفی قبیح لغیرہ ہوگی، ضابطہ گزر چکا کہ شرعی افعال اور امور سے متعلق نہی اور مختار کے فعل کا مطالبہ دلیل ہوگا کہ یہ وصفی قبیح لغیرہ ہے اسی وقت جب کہ شرعی افعال سے متعلق وارد شدہ نہی میں اطلاق ہو۔

شرعی افعال سے نہی وصفی قبیح لغیرہ ہوتی ہے احناف نے اسی بنا پر نظر کرتے ہوئے فرمایا کہ وَلَا تَقْبَلُوْا لَہُمْ شَہَادَۃً اَبَدًا میں وارد نہی قاذف کی شہادت کے وصف کو باطل و معدوم کرتی ہے، قاذف کی شہادت کی اصل کو معدوم و مسدود نہیں کرتی یہی وجہ ہے کہ قاذف کی شہادت سے نکاح کا انعقاد ہو جائے گا کیونکہ اصل شہادت معدوم و مسدود نہیں ہوتی تھی اسی سلسلے میں فاسد بیعوں میں سے ایک بیع یہ لے لیجئے کہ کوئی شراب کے بدلے غلام بیچ رہا ہے تو یہ بیع اپنی اصل اور ذات کے اندر مشروع اور جائز ہوگی اس لئے کہ بیع کا رکن موجود ہے بیع کا رکن ہے کہ میں نے بیچا اور اس نے خریدا اس کے ساتھ ہی بیع کا محل بھی درست ہے کیونکہ غلام کی بیع ہو رہی ہے جو بیع کا محل بننے کا اہل ہے یعنی اس کی بیع کی جا سکتی ہے، لیکن یہ بیع اپنے وصف کے اعتبار سے نہ مشروع ہے اور جائز نہیں ہے بیع کا وصف ثمن ہے اور ثمن یہ شراب، اور بیع میں ثمن یعنی قیمت وہ اصل نہیں ہوتی ہے جو بیع میں مقصود ہوتی ہے بیع میں مقصود مبیع ہوتی ہے یعنی وہ مال جسے خریدا جا رہا ہے وہی مقصود ہوتا ہے ثمن یعنی قیمت غیر اصل یعنی تابع اور مقصود کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے، بہرحال مقصود اور اصل مبیع ہے اور ثمن غیر مقصود یعنی

ایک ذریعہ اور تابع ہے اور یہی وجہ ہے کہ بیع میں نفس ثمن کا موجود ہونا شرط ہے نہ یہ کہ شرط ہے کہ بیع کرتے
وقت اس پر قدرت حاصل کی جائے اور یہی وجہ ہے کہ ثمن کے فسخ ہوجانے کے باوجود بیع صحیح رہتی ہے لیکن یہ بات
مبیع میں نہیں چلے گی، مبیع اصل تھی اس لئے بیع کے وقت اس کا موجود ہونا نیز اس پر قبضہ و قدرت پانا اور
ضیاع سے محفوظ بیع کے انعقاد کے لئے ضروری ہے ماحصل کلام یہ کہ بیع میں مبیع کا اصل اور مقصود ہونا اور ثمن کا ثمن
کا تابع اور ذریعہ ہونا واضح ہو چلا۔ ثمن جب تابع نکلا تو یہ وصف کا درجہ اختیار کر گئی اوصاف بھی تابع رہتے
ہوتے ہیں، یہ بھی خیال میں رہے کہ شراب مال ہے اس کے مال ہونے کی دو توجیہیں ہیں مال کہتے ہیں ایسے
ہیں جس کی طرف انسانی طبیعت کا میلان، جس کی دلچسپی ہو اور ضرورت کے لئے اس کا سرمایہ کیا جاسکے یہ
آدمی کے علاوہ ساری چیزیں مال ہیں جو اسی کی افادیت اور مفادات کے لئے برپا کی گئی ہیں۔ مال کے اقسام
سے حربیوں اور ذمیوں کا تحقق بدیہی تھا جو شراب کے تعلق سے غیر مبہم ہے تاہم شراب متقوم مال نہیں ہے متقوم
مال کا مفہوم یہ ہے کہ اسے عین اور اصل کے ساتھ یا اس کی قیمت کے ساتھ باقی رکھنا ضروری اور لازم ہو
لیکن شراب ایسی چیز ہے جس کا مسلمان کے حق میں یہ تصور بھی نہیں ہوسکتا کہ عین شراب اور اصل شراب
یا اس کی قیمت کا بقا اور تحفظ ہو سکے چہ جائیکہ وہ ضروری اور لازم ہو غرضیکہ اس مطابقت میں کہ شراب
بھی مال ہے اسے مبیع کی ثمن اور اس کے بدلے میں دینا ممکن ہوگیا لیکن اس تناظر میں شراب کو ثمن بنانا
ممکن نہیں رہا کہ یہ مسلمان کے حق میں غیر متقوم مال ہے لہذا شراب کے بدلے اگر غلام خریدا گیا تو یہ خرید و فروخت
فاسد ہوگی اور یہ فساد اصل خرید و فروخت میں طلوع نہیں ہوگا بلکہ اس خرید اور فروخت کے ایک وصف یعنی
یعنی ثمن میں برپا ہوگا اس لئے کہ ثمن جو وصف ہے وہ شراب ہے بس بیع فاسد ہونے کی وجہ سے منہی عنہ اور
ممنوع ہوگی اور یہ ممانعت قبیح لعینہ کی حیثیت میں نہیں بلکہ وصفی قبیح لغیرہ کی حیثیت میں ہوگی اس لئے کہ بیع
شرعی افعال اور امور میں شمار ہوتی ہے اور یہ بیع فاسد تھی اس سے نہی کی گئی اور نہی مطلق تھی ضابطہ
گزر چکا کہ شرعی افعال اور امور سے متعلق مطلق نہی اور طلاق متارکہ فعل کا مطالبہ وصفی قبیح لغیرہ پر محمول
کیا جائے گا قبیح لعینہ پر نہیں۔

یوم قربان کے روزے اپنی اصل اپنی ذات اپنے عین اور وجود وتعین کے لحاظ سے مشروع تھے یہی حال
ایام تشریق کے روزوں کا بھی تھا یہ سارے روزے حسن تھے مشروع اور جائز تھے یعنی اصل کے لحاظ
سے حسن، مشروع اور جائز تھے، اس لئے کہ ان دنوں میں روزہ رکھنا مقررہ اوقات میں اپنے نفس کو
اللہ رب العزت کے لئے روکنا اور شہوات ولذائذ سے محروم کردینا ہے یہی سب باتیں اور شہوتوں کا
کسر و شکست پانا ان دنوں میں روزہ رکھنے کی صورت میں مطلوب ہوتی ہیں مگر یہ روزے اپنے اوصاف
کے زاویے سے غیر مشروع اور ناجائز ہیں۔ اس لئے کہ مذکورہ ایام میں روزہ رکھنا اللہ رب العزت کی
ضیافت سے اعراض کرنا اور منہ پھیر لینا ہے جو اسی وقت اور انہیں ایام کے لئے طے شدہ اور متعین یا مقرر کی

وجہ یہ ہے کہ لوگ ان اوقات اور ایام میں اللہ رب العٰلمین کے مہمان ہو جاتے ہیں، دیکھئے روزہ دن ہی میں ممکن اور متصور ہوگا بالفرض دن میں روزہ رکھنے کی نہ تو ممانعت ہے نہ ہی اصلاً کسی طرح کی قباحت ہے لیکن ان ایام میں روزہ رکھنے کے سلسلے میں ممانعت اور نہی وصف سے تعلق رکھتی ہے اور وصف یہ ہے کہ یہی عید وسرور کے ایام ہیں اس لئے ان ایام میں رکھے گئے روزے فاسد ہو جائیں گے، فاسد کا مفہوم یہ ہے کہ عمل وفعل اور ذات میں مشروع اور جائز ہو لیکن وصف اور عارض کی وجہ سے غیر مشروع اور ناجائز ہو، اعتقاد رہے کہ ہر چیز کے فساد کا مفہوم وہی ہوگا جو ابھی بیان کیا گیا، واضح کرتے ہوئے ایک مثال سمجھتے چلئے گوشت میں اگر تغیر آنے کے بعد بھی غذا بننے کی صلاحیت ہو تو آپ اسے فاسد اور خراب گوشت کہہ سکیں گے لیکن تغیر کے بعد وہی گوشت غذا بننے کی صلاحیت کھو چکا ہو تو آپ فاسد اور خراب کہنے کے بجائے لازماً سڑا ہوا اور باطل گوشت کہیں گے۔

بالا وجوہات کی روشنی میں یوم قرباں کی کوئی شخص نذر مانتا مثلاً کہتا ہے کہ میں قربان والے دن خدا کے لئے روزہ رکھوں گا تو اس کا نذر ماننا صحیح ہوگا، اس کی دلیل صحت یہ ہے کہ اس نے وقت میں جائز اللاداء عبادت کو نذر مان کر پورا کرنا اپنے ذمے لازم کرلیا، اور معلوم ہے کہ اس طرح کے التزام کا بندے کو شارع کی جانب سے پورا پورا اختیار دیا گیا تھا، لیکن ظاہر روایت کی مطابقت میں اس نذر کا آغاز کرنا لازم نہیں ہوگا کیوں کہ یوم قرباں ضیافت ربانی کا مخصوص تقریبی دن اور سرور وخوشی کا مقررہ دن ہونے کی وجہ سے اس دن میں نذری روزہ شروع کرنے والا معصیت اور اللہ کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا اس لئے کہ یہ اللہ رب العزت کے مقررہ یوم خوشی اور متعینہ ضیافتی تقریبی دن سے اعراض اور عملاً اس کا بائیکاٹ کر رہا ہے، اس کی علت یہ ہے کہ اس روزہ شروع کرتے ہی وہ روزہ رکھنے والا کہا جائے گا، جب کہ روزہ شروع کرتے ہی اللہ رب العزت کی خلاف ورزی کرنے والا اور عاصی بھی کہا جائے گا، اس لئے کہ اس روز روزہ رکھنے کی ممانعت اور نہی کر دی گئی تو گویا اللہ رب العزت کی طرف سے حکم دیدیا گیا کہ بالفرض روزہ شروع کر دو تب بھی اس کو توڑ دو، جب نہی کا یہ مفہوم نکلا تو مشکل ہو جائے گا کہ یوم قرباں کے نذری روزے کے اتمام کا شارع یعنی اللہ رب العزت حکم دیں، اس لئے نذر صحیح ہونے کے باوجود لازم نہیں ہوگی اصل کے لحاظ سے صحیح ہوگی لیکن وصف کے لحاظ سے اس نذر کا پورا نہ کرنا لازم ہو جائے گا۔

رہی بات نذر ماننے والے کی تو صرف نذر ماننے سے یہ ممنوع اور منہی عنہ فعل کا مرتکب ہوا، باعث یہ تھا کہ نذر کے توسط سے اس نے ایک خالص قربت اور عبادت کو سرانجام دینا لازم کیا تھا، البتہ اس دن نذری روزہ رکھنے کے فعل وعمل سے معصیت کا وصف جڑ گیا تھا نذر کا نام لینے سے اس میں معصیت نہیں آئی تھی، دلیل میں ہم کہدیں گے کہ معصیت کا اتصال مباشرت اور آغاز فعل کے نفس الامری

تقاضے کا نتیجہ اور مشروع عمل کی ضرورت تھی ایسا نہیں تھا کہ معاشرت و آغاز کے ایجاب اور التزام محض سے معصیت کے اتصال کا فیصلہ دیا جائے کیونکہ فعل کے آغاز کا صرف اور صرف ذمے میں التزام یعنی اسے لازم اور واجب کرنا جب کہ اس کا آغاز طلوع نہ ہو معصیت اور خلاف ورزی کے وصف کے اتصال اور جڑ جانے سے معارضہ کرے گا۔

طلوع اور دلوک یعنی غروب کے وقت نماز اپنی اصل اور ذات کے زاویے میں مشروع اور جائز تھی کیونکہ نماز کے ارکان اور شروط میں کوئی قباحت کو مفسدہ اور کراہت و منکریت نہیں پائی جاتی، نماز کے ارکان قیام، قراءت، رکوع اور سجود ہیں، اس کی شرطیں پاکی ستر چھپانا قبلہ رخ ہونا اور نیت کرنا ہیں، یہ تمام افعال عقل و فطرت اور دین و شریعت ہر لحاظ سے اللہ رب العزت کی عظمت کے عملی اعتراف کے لئے متعین اور طے کئے گئے ہیں، سورج طلوع یا غروب ہونے کا وقت اپنی اصل یعنی اس حیثیت میں کہ وقت ہے صحیح ہے یعنی طلوع اور غروب کا وقت اپنی اصل کے لحاظ سے صحیح ہے البتہ یہی وقت اپنے وصف کے لحاظ سے صحیح نہیں ہے اس لئے کہ طلوع اور غروب دونوں اوقات سورج سے شیطان کے تقرب کے اوقات ہیں دلیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایت اس باب میں پیش کی جائے گی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورج نکلتے وقت ادائیگی نماز کی ممانعت اور نہی فرمائی۔ فرمایا: انها تطلع بین قرنی الشیطان وان الشیطان یزینها فی اعین من یعبدها حتی یسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا کان عند قیام الظهیرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغیب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا فی هذه الاوقات، سورج شیطان کی دونوں قرنوں (سینگوں) کے بیچ نکلتا ہے، اور اس میں کیا شبہ ہے کہ شیطان سورج کے پرستاروں کی نظروں سے خوشنما اور دلکش بنا ڈالتا ہے اس لئے وہ سورج کو سجدہ کرتے رہیں، جب سورج بلندی کی طرف جاتا ہے تو شیطان سورج سے دور ہو جاتا ہے لیکن جس وقت ٹھیک دوپہر ہونے لگتی ہے شیطان سورج سے قریب ہو جاتا ہے مگر وہی جب ڈھلنے لگتا ہے تو سورج سے دور چلا جاتا ہے، اور سورج کے غروب سے قریب ہونے پر شیطان سورج کے قریب آ موجود ہوتا ہے ہاں غروب ہونے کے بعد سورج کو مفارقت دیتا ہے، لہٰذا تم ان مذکورہ اوقات میں نماز مت پڑھا کرو۔

یہاں سوال کیا جا سکتا ہے کہ منہی عنہ اور ممنوع وقتوں میں نماز شروع کر دینے کے نتیجے میں لزوم میں آجاتی ہے اور روزہ ذمہ میں نہیں آتا حالانکہ نماز اور روزہ دونوں سے اسی تناظر میں نہی اور ممانعت کی گئی تھی کہ وقت صفت کی حیثیت میں ان سے متصل اور جڑا ہوا ہے، جواب یہ ہے کہ نماز میں جہت وقت کی صفت کے لحاظ سے اس مفہوم میں ہے کہ کیونکہ یہ وقت شیطان سے انتساب دے دیا گیا تھا مگر نماز وقت کے بغیر پائی نہیں جائے گی، وجہ یہ ہے کہ نماز کا وجود اس کے ارکان کے ساتھ ہوگا، اور

مَضْمُونَةٍ وَهُوَ مَا فِي أَصْلَابِ الْآبَاءِ وَالْمَلَاقِيحِ جَمْعُ مَلْقُوحَةٍ وَهُوَ مَا فِي أَرْحَامِ الْأُمَّهَاتِ وَالْمَحَارِمُ جَمْعُ مَحْرَمٍ أَنْ يَكُونَ حُرْمَةُ الْقَرَابَةِ أَوْ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ وَبِالْجُمْلَةِ فَالنَّهْيُ عَنْ هٰؤُلَاءِ مَحْمُولٌ عَلَى النَّفْيِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ

ترجمہ:- پھر اس مقام پر ایک اعتراض مقدر ہے جو امام صاحب پر وارد کیا گیا ہے، وہ یہ کہ حر، مضامین، ملاقیح کی بیع اور محرم عورتوں سے نکاح افعال شرعیہ میں سے ہے اس کے باوجود قبیح لغیرہ پر واقع نہیں کیا گیا بلکہ قبیح لعینہ پر تمہارے نزدیک محمول کیا گیا ہے، تو مصنفؒ نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے۔ فرمایا حر، مضامین، ملاقیح کی بیع اور محارم سے نکاح کے بارے میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے، چنانچہ حر عام ہے اصلی حر ہو یا جو اعتاق و آزادی پانے کے بعد آزاد ہوا ہو۔ اور مضامین مضمونۃ کی جمع ہے، وہ چیز مراد ہے جو باپ کی ریڑھ کی ہڈیوں کے بیچ میں رہتی ہے (مادہ) اور ملاقیح ملقوحۃ کی جمع ہے، یہ اس چیز کو کہتے ہیں جو ماں کے رحم میں رہتی ہے۔ محارم بھی عام ہے حرمت قرابت کی وجہ سے ہو یا حرمت مصاہرت کی وجہ سے ہو، الغرض ان تمام میں جو نہی وارد ہے وہ مجازاً نفی پر محمول ہے۔

تشریح عبارات احناف کے فیصلے کے مطابق شرعی افعال اور امور سے متعلق وارد ہونے والی نہی جب مطلق ہو تو وصفی قبیح لغیرہ کی قسم میں شمار ہوتی ہے، لیکن چند شرعی افعال ایسے ہیں جہاں وارد ہونے والی مطلق نہی ضابطے کے خلاف وصفی قبیح لغیرہ میں شمار ہونے کے بجائے قبیح لعینہ میں شمار کی گئی ہے۔ لہٰذا منطقی انداز سے یہ احناف سے سوال ہوگا آخر یہ کیا بات ہے کہ یہاں ضابطے کی خلاف ورزی ہو رہی ہے۔ جواب میں ماتن ابو البرکات فرماتے ہیں، آزاد کی بیع اور مضامین و ملاقیح کی بیع نیز محارم کے نکاح کے سلسلے میں وارد نہی قبیح لعینہ میں اس لئے شمار کی گئی ہے کہ ان شرعی افعال کے سلسلے میں آئی ہوئی نہی سے مجازاً نفی مراد لے لی گئی ہے پیچھے گزر چکا ہے کہ نفی سے قبیح لعینہ ثابت ہوتا ہے جب نفی سے قبیح لعینہ ثابت ہوتا ہے اور مذکورہ افعال شرعیہ میں آئی نہی سے مجازاً نفی مراد لی گئی تو لامحالہ ان شرعی افعال میں بھی قبیح لعینہ ثابت ہوگا اگرچہ شرعی افعال ہونے کا تقاضا یہ تھا کہ ان میں آئی نہی سے یہاں وصفی قبیح لغیرہ ثابت ہوتا۔

نہی کو نفی کے مفہوم میں مجاز کے طور پر لینے کی کیفیت کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ نہی اور نفی میں ظاہری زاویئے سے اتصال اور قرب اس لئے پایا جاتا ہے کہ دونوں میں نفی کے حرف کے پائے جانے سے انکار نہیں کیا جا سکتا، پھر معنوی انداز سے بھی اتصال اور قرب واضح ہے وجہ یہ ہے کہ نہی ہو یا نفی ہو دونوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ فعل کو ترک کیا جائے یعنی فعل کو معدوم اور باطل کرنا ہی دونوں کا

مقصد ہے اس لئے مقصد میں دونوں متحد ہیں لہذا ایک کو بول کر مجازاً دوسرے کو مراد لینے میں کوئی قباحت نہیں ہے اگر نہی سے یہاں شرعی افعال میں مجازاً نفی مراد لی گئی تو ضابطہ نہیں ٹوٹتا، اس لئے کہ حقیقی فرق جو نہی اور نفی میں تھا وہ تو ملحوظ ہے نہی کا مفہوم یہ تھا کہ بندہ اپنے اختیار سے اپنی جانب سے وہ فعل وجود میں لے آئے جیسے وہ موجود کرسکتا تھا جیسے زنا اور نفی کا مفہوم یہ ہے کہ فعل اصل اور عین کے لحاظ سے معدوم ہے جیسے گلاس میں پانی نہ ہو اور پھر کہنا کہ پانی نہ پیو تو اس سے کہا جائے گا کہ آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ پینے کا فعل اصل میں معدوم ہے پینے کی چیز ہے ہی نہیں کہ اسے پیا جاسکے۔

بہرحال خلاصہ بحث یہ ہے کہ آزاد اور مضامین، اور ملاقیح کی خرید اور فروخت نیز محارم کا نکاح اگرچہ شرعی افعال تھے جن سے نہی قبح لغیرہ وصفی ہونی چاہئے تھی تاہم ان چاروں کے متعلق نازل نہی قبح لعینہ اس لئے قرار پائی کہ اس نہی سے مجازاً نفی مراد لی گئی اور نفی میں قبح لعینہ ہوگا نہ کہ لغیرہ۔

شارح نے واضح کیا کہ آزاد سے عام آزاد مراد ہے اصل آزاد یعنی جو کبھی غلام نہ رہا ہو یا وہ شخص جو غلامی کی زندگی گزار کر آزاد ہوا ہو دونوں اس میں داخل ہیں۔

میں مضامین اور ملاقیح کی تحقیق کرچکا ہوں یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ مضامین مضمون کی جمع ہے مضمونۃ کی جمع نہیں ہے یہی حال ملاقیح کا ہے یہ ملقوح کی جمع ہے نہ کہ ملقوحۃ کی اس لئے کہ مضامین کے وزن پر آنے والی جموں کے واحد کے اوزان مفعول کے اوزان ہیں مفعولۃ کے اوزان نہیں ہیں۔

محارم، وہ خواتین جن کے نکاح حرام قرار دیئے گئے مثلاً ماں اور نانی وغیرہ سے نکاح نہیں کیا جاسکتا، ایسی خواتین جن کے نکاح حرام ہیں دو خاندانوں کی ہیں ایک تو نسبی خونی خواتین اور ایک سسرالی خواتین خونی خواتین جیسے ماں، نانی، پرنانی چاہے جتنے اوپر تک چلی جائیں اور بیٹی، بیٹی کی بیٹی چاہے جتنے نیچے تک چلی جائیں اور سسرالی حرام خواتین یہ ہیں، جس عورت سے نکاح کیا گیا وہ آپ کی موطوءہ اور جماع کردہ ہوگئی نہ تو اس سے شوہر کا باپ نکاح کرسکتا ہے نہ ہی شوہر کا دوسری عورت سے کوئی بیٹا نکاح کرسکتا ہے نیز بیوی کی والدہ اور ان کی دیگر لڑکیاں شوہر کے لئے حرام کردی گئی ہیں ہاں اگر بیوی وفات پاجائے تو دوسری لڑکی سے نکاح کا جواز پیدا ہوجائے گا اور پہلی حرمت ختم ہوجائے گی۔

فَكَانَ نَسْخًا لِعَدَمِ مَحَلِّهِ أَيْ فَكَانَ هٰذَا النَّهْيُ كُلُّهُ نَسْخًا لِلْمَشْرُوعِ عَنْهُ لِعَدَمِ مَحَلِّ النَّهْيِ إِذْ مَحَلُّ الْبَيْعِ هُوَ الْمَالُ وَهٰؤُلَاءِ لَيْسُوا بِمَالٍ وَمَحَلُّ النِّكَاحِ الْمُحَلَّلَاتُ وَهُنَّ مُحَرَّمَاتٌ بِالنَّصِّ وَفِي إِيرَادِ لَفْظِ النَّسْخِ بَعْدَ النَّفْيِ تَنْبِيهٌ عَلَى تَرَادُفِهِمَا هٰهُنَا وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ نَسْخًا اصْطِلَاحِيًّا عِنْدَ مَنْ يَقُولُ إِنَّ رَفْعَ الْإِبَاحَةِ الْأَصْلِيَّةِ وَرَفْعَ مَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَوْ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ

لئے کہ یوسف علیہ السلام کی شریعت میں جیسا کہ لوگ کہتے ہیں آزاد کی بیع جائز تھی اس جواز کا ناسخ ہے، اور مضامین وملاقیح کی بیع جاہلی دور میں جائز تھی اس جواز کا خاتمہ اور اس کی نہی نسخ کہلائے گی اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں اور بعض کا پچھلی شریعت میں جائز تھا اب اس کا خاتمہ اور اس کی نہی نسخ کہلائے گی۔

بعض حرام کردہ خواتین مثلاً ماں تک کا نکاح اس کے بیٹے باپ کی وفات کے بعد اپنے ساتھ کر لیتے تھے، عرب جاہلیت کے عتیق عہد میں اس کی تاریخی شہادت ملتی ہے، ان کے مفادات کا تحفظ اس مکروہ ترین روش میں پوشیدہ تھا، وہ چاہتے تھے کہ باپ کی میراث کا ادنیٰ سے ادنیٰ حصہ بھی ان سے چھینا نہ جائے، ان کے نظریے میں بہترین صورت یہ تھی کہ خود اپنی ماں کو اپنی زوجیت میں لے لیا جائے نعوذ باللہ، اور آدم علیہ السلام کی شریعت میں سگی بہن سے نکاح جائز تھا، جوڑواں سے جائز نہیں تھا بلکہ الگ الگ پیدائش اور حمل کے الگ الگ اور مستقل قرار اور وضع کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بھائی بہنوں کا آپس میں نکاح کرنا جائز تھا، الشورب الحرث سے اب ان باتوں کی ممانعت فرمادی اور ان سے نہی کر دی تو یہی نہی اصطلاحاً نسخ کہا جائے گا۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ: فِي الْبَابَيْنِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ شُرُوعٌ فِي بَيَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ، يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُ النَّهْيَ فِي كُلٍّ مِنَ الْأَفْعَالِ الْحِسِّيَّةِ وَالْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقُبْحِ لِعَيْنِهِ فَحُرْمَةُ الزِّنَا وَالْخَمْرِ وَحُرْمَةُ صَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ نَظَرًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ حَالٌ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ أَيْ حَالَ كَوْنِهِمَا قَائِلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ وَهُوَ الْقُبْحُ لِعَيْنِهِ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ أَيْ لِأَجْلِ قَوْلِهِ بِكَمَالِ الْقُبْحِ كَمَا قُلْنَا فِي الْحُسْنِ فِي الْأَمْرِ فَإِنَّ مِنْ مَذْهَبِنَا أَنَّ الْأَمْرَ الْمُطْلَقَ الْخَالِيَ عَنِ الْقَرِينَةِ يَقَعُ عَلَى الْحُسْنِ لِعَيْنِهِ نَظَرًا بِكَمَالِ الْحُسْنِ فَلَا يَكُونُ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ سَبَبًا لِلثَّوَابِ عِنْدَهُ وَلَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُوجِبًا لِلْمِلْكِ بَعْدَ الْقَبْضِ.

ترجمہ: اور امام شافعیؒ نے فرمایا دونوں بابوں میں نہی قسم اول کی طرف راجع ہوگی یہاں سے امام شافعیؒ کے مذہب کا بیان شروع ہوا یعنی ان کے نزدیک نہی افعال حسیہ سے ہو یا افعال شرعیہ سے قبح عینہ کی طرف راجع ہوتی ہے پس زنا، خمر، یوم نحر کے روزہ کی حرمت برابر ہے انہوں نے کمال قبح کا لحاظ کرکے فرمایا نظراً معنی میں اسم فاعل کے ہو کر حال واقع ہے یعنی امام شافعیؒ نے یہ قول اس حال میں کہا کہ وہ کمال قبح (قبح عینہ) کے قائل ہیں یا نظراً حال ہے اور مفعول لہ کے معنی میں ہے

ترجمہ امام شافعیؒ نے نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دی ہے، اس طرح کہ قباحت کا تقاضا کرنے میں حقیقۃً ایسے ہی ہے جیسا کہ حسن کے تقاضا کرنے میں امر ہے لہٰذا مناسب یہ ہے کہ دونوں برابر ہوں۔

تشریح عبارات مطلب یہ ہوا کہ جب آپ اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ امر حسن کا تقاضا کرتا ہے تو یہ حقیقت بھی ماننی چاہئے کہ نہی قبح کا تقاضا کرتی ہے، اور دونوں مطلق ہیں مطلق امر کے تقاضے کی حقیقت یہ ہے کہ وہ مامور بہ میں حسن لعینہ کا تقاضا کرتا ہے تو مطلق نہی کے تقاضے کی حقیقت لازماً یہ ہونی چاہئے کہ وہ منہی عنہ میں قبح لعینہ کا تقاضا کرے، لہٰذا عین حسن اور عین قبح کا تقاضا کرنے میں دونوں کو مساوی رکھئے، اور یہ مساوات تب ہی رونما ہوگی جب شرعی افعال سے نہی قبح لعینہ میں شمار کی جائے۔

وَلِأَنَّ الْمَنْهِيَّ عَنْهُ مَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُوْنُ مَشْرُوْعًا لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِّ عَطْفٌ عَلٰى قَوْلِهٖ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ لَا عَلٰى قَوْلِهٖ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي اقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيْقَةً كَمَا يُتَوَهَّمُ الظَّاهِرُ وَهُوَ دَلِيْلٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ بِاعْتِبَارِ تَرْتِيْبِ أَحْكَامِهٖ وَآثَارِهٖ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ دَلِيْلٌ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ مُقْتَضَاهُ وَشَرْطِهٖ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمَسْلَكَيْنِ بَيِّنٌ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا فِيْمَا تَقَدَّمَ فِيْ ضِمْنِ تَقْرِيْرَاتِنَا۔

ترجمہ اور نہی امام شافعیؒ کے نزدیک افعال حسیہ اور افعال شرعیہ میں قبح لعینہ کی طرف اس لئے رجوع کرتی ہے کہ منہی عنہ معصیت ہے پس مشروع نہیں ہو سکتی کیونکہ ان دونوں میں تضاد ہے، اس عبارت کا عطف قولا بکمال القبح پر ہے اس کے قول لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃً پر نہیں ہے جیسا کہ عبارت سے بظاہر وہم ہوتا ہے یہ درحقیقت امام شافعیؒ کی دوسری دلیل ہے احکام و آثار کی ترتیب کے اعتبار سے جیسا کہ پہلی دلیل تھی نہی کے مقتضٰی اور شرط کے تقدم کے اعتبار سے دونوں مسلکوں کے درمیان فرق ظاہر ہے، ان دونوں دلیلوں کا جواب ہماری طرف سے ہماری تقریروں کے ضمن میں آپ پڑھ چکے ہیں۔

تشریح عبارات شارحؒ نے فرمایا ولان المنہی عنہ معطوف ہے اور اس کا معطوف علیہ قولا بکمال القبح ہے، ایک عبارت لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃً قریب تھی اس لئے وہم ہو سکتا تھا کہ ولان المنہی عنہ معصیۃ معطوف ہے اور لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃً معطوف علیہ اور یہ وہم تھا حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا اس لئے کہ لان النہی فی اقتضاء القبح حقیقۃً میں یہ بات بتلائی گئی کہ نہی کا مقتضٰی کیا ہے اور نہی کا مقتضٰی امام شافعیؒ کی پہلی دلیل یعنی کمال قبح کے قول پر منہی عنہ میں قبح لعینہ ہوتا ہے کا ایک جز تھا اور ولان المنہی عنہ معصیۃ میں یہ بات بتلائی گئی کہ نہی کا حکم کیا ہے جس کا حکم یہ ہے کہ منہی عنہ معصیت اور غیر مشروع ہو اور یہ شافعیؒ کی دوسری دلیل ہے بہر حال لان النہی فی اقتضاء

النھی حقیقۃ پہلی دلیل قولہ بکمال النھی کا جزء ہے اور ولان النھی عنہ معصیۃ دوسری دلیل ہے اور ایک دلیل کا دوسری دلیل پر عطف ہوگا اس لئے لان النھی عنہ معصیۃ کا عطف قولہ بکمال النھی پر ہوگا ایک دلیل کا عطف دوسری دلیل کے ایک جزء پر نہیں ہوگا اس لئے ولان النھی عنہ معصیۃ کا عطف جو دوسری دلیل ہے لان النھی فی اقتضاء القبح حقیقۃ پر نہیں ہوگا جو پہلی دلیل کا ایک جزء ہے۔

پہلی دلیل تو یہ تھی کہ نہی عنہ میں قبح کا تقاضا کرتی ہے تو قبح مقتضی تھا یعنی تقاضا کیا ہوا اور نہی مقتضی تھی یعنی تقاضا کرنے والی پہلی دلیل مقتضی اور شرط کے جیسے جس کا مقدم ہونا غیر مبہم ہے اس لئے اسے پہلے ذکر کیا اور دوسری دلیل یعنی نہی عنہ معصیت اور غیر مشروع فعل ہوتا ہے نہی کے اثر اور حکم کا ظہور اور قیام ہے نہی کا اثر اور حکم یہی ظاہر ہوگا کہ نہی عنہ اور ممنوع فعل معصیت ہو۔

امام شافعیؒ نے ان دونوں دلیلوں کی روشنی میں منہی عنہ میں قبح لعینہ ہونے کا فیصلہ صادر کیا تھا شارح کہتے ہیں شافعی کی دونوں دلیلوں کی کمزوری کو ہم نے اپنی پچھلی وضاحتوں میں نوٹ لیا ہے جس سے قاری کو ان کے جواب سے آشنائی ہوگئی ہے۔

پہلی دلیل شافعی کی یہ تھی کہ بھرپور قبح یعنی کمال قبح جب ممکن ہے کہ نہی کو قبح لعینہ میں شمار کیجئے، ہم جواب دیں گے کمال قبح کا فیصلہ لیا اس لئے ناممکن ہوگا کہ مکمل قباحت ماننے سے نہی نفی میں بدل جائے گی اور یہ مقتضی یعنی قبح کی رعایت میں مقتضی یعنی نہی کا سوخت کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ تو انتہائی بدترین فیصلہ ہے، نیز ہم مانتے ہیں کہ نہی امر کی ضد اور اس کی مقابل ہے لیکن ہم یہ نہیں مان سکتے کہ ایک مقابل کا حکم واجبی اور لازمی حیثیت میں دوسرے مقابل کے لئے ناگزیر باور کیا جائے تاکہ یہ کہا جائے مطلق امر میں مامور بہ کے اندر حسن عینہ پیدا ہو سکے تو اس کے مقابل مطلق نہی میں منہی عنہ کے اندر قبح لعینہ پیدا ہو، ہم نے واضح کر دیا کہ ایک مقابل کا حکم دوسرے مقابل کیلئے واجب نہیں ہوتا۔

شافعی کی دوسری دلیل جس کے ناطے وہ مطلق نہی کو قبح لعینہ میں شامل کرتے ہیں یہ ہے کہ نہی عنہ معصیت ہوتا ہے اور یہ اصل اور وصف ہر لحاظ سے معصیت ہوتا ہے اور جب ہر لحاظ سے معصیت ہوتا ہے تو منہی عنہ میں قبح لعینہ پایا جائے گا خواہ کہ قبح لغیرہ چاہے منہی عنہ حسی فعل کے بجائے شرعی فعل کیوں نہ ہو، جواب یہ ہے کہ منہی عنہ کا اصل اور وصف دونوں اعتبار سے معصیت ہونا محال ہے، منہی عنہ وصفی قباحت رکھتا ہے اسلئے کہ منہی عنہ کا وصف قبیح ہوتا ہے لیکن منہی عنہ اصل میں قباحت نہیں رکھتا نہ ہی اپنی اصل کے لحاظ سے معصیت ہوتا ہے بلکہ یہ منہی عنہ اصل کے لحاظ سے مشروع اور جائز ہوتا ہے، معلوم ہوا منہی عنہ وصف کے لحاظ سے معصیت ہے اور اصل کے لحاظ سے مشروع ہے جب لحاظات اور اعتبارات بدل جائیں تو تضاد نہیں ہوتا اس لئے منہی عنہ کے معصیت اور مشروع ہونے میں تضاد کا شگوفہ کھلانا دانائی نہیں ہے یہ تو ایسا ہی ہے کہ آپ اپنے خادم سے فرمائیں کہ دیکھو گھر سے باہر مت بیٹھنا اور گھر کے اندر کوئی چیز داخل

ضرور خادم گھر کی حفاظت میں اس میں کوئی بھی چیز داخل نہیں ہونے دیتا مگر باہر جا بیٹھا ہے تو یہ اس
لحاظ سے کہ باہر جا بیٹھا معصیت اور خلاف ورزی کا مرتکب ہوا اور اس لحاظ سے معصیت کا ارتکاب نہیں
ہوا کہ اس نے گھر میں کوئی چیز داخل نہیں ہونے دی اس لحاظ سے یہ اطاعت شعار رہا تو ایک شخص ارتکاب
معصیت کر رہا ہے اور اسی سلسلے میں وہ اطاعت شعار بھی اور کوئی تضاد اس لئے نہیں کہ حیثیتیں بدلی
ہوئی ہیں۔

بحث کا ماحصل یہ نکلا کہ شافعی کا یہ فرمانا کہ حسی یا شرعی ہر طرح کے افعال اور امور کے تحت منہی شدہ
نہی سے منہی عنہ میں قبح لعینہ ثابت ہوگا ناقابل ہضم اور ناقابل تسلیم ہے۔

ولہذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات الشافعي على مقدمة
مطوية تفهم من قوله فلا يكون مشروعا اي الزنا المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا
لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان
الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا لنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات
وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا
فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح وهي اربع حرمات حرمة ام الواطي وابنته على الموطوءة و
حرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه الحرمات الاربع عنده لا تتعلق الا بالوطي
الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى
الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا مفض الى الولد
والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي يحرم على الولد اولا اب الواطي وابنه اذا كانت
انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم يتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المراة
على الزوج وقبيلة الزوج على المراة لان الولد انشا جزئية واتحادا بينهما ولهذا
يضاف الولد الواحد الى الشخصين جميعا فصار كان الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء
منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي
الموطوءة مرة اخرى ولكن انما جاز ذلك دفعا للحرج ولكن تتعدى هذه من الزنا واسبابه
انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا لما ان التراب انما يطهر

اَلْاَحْدَاثُ لِاَجْلِ بَقَاءِ مَا مُقَامُ الْاَثَرِ كَانَ حَيْثُ نَفْسِهِ ۔

ترجمہ اور اسی بناء پر امام شافعیؒ نے فرمایا مصاہرت کی حرمت زنا سے ثابت نہیں ہوتی یہاں سے امام شافعیؒ کی تفریعات کا بیان شروع ہو رہا ہے، اور ایک ایسے مقدمہ کی بناء پر شروع کئے گئے ہیں جس کا استناد اور سبب امام شافعیؒ کا یہ قول ہے کہ قد یکون مشروعا مطلب اس کا یہ ہے کہ منہی عنہ خواہ حسی ہو یا شرعی وہ بنفسہ مشروع نہیں ہو سکتا، نہ کسی مشروع کا سبب ہو سکتا ہے، فرمایا امام شافعیؒ نے کہ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زنا حرام اور معصیت ہے پس وہ کسی نعمت کا سبب نہ ہوگا اور وہ حرمت مصاہرت ہے کیونکہ اس حرمت سے ایک اجنبیہ عورت امہات سے لاحق ہو جاتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے حرمت مصاہرت کو بطور نعمت بیان فرمایا ہے وھو الذی خلق من الماء بشراً فجعلہ نسباً وصہراً پس حرمت مصاہرت بغیر نکاح کے صحیح نہ ہوگی۔

اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں موطوءہ لڑکی پر وطی کے باپ اور اس کے بیٹے کا حرام ہونا اور واطی پر موطوءہ لڑکی کی ماں اور بیٹی کا حرام ہونا، پس یہ چاروں حرمتیں جس سے متعلق ہوتی ہیں ثابت ہوتی ہیں مگر وطی حلال سے اور ہمارے نزدیک جس طرح نکاح سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے اسی طرح زنا اور دواعی زنا مثلاً بوسہ، فرج داخل کی طرف شہوت سے دیکھنے سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ دواعی زنا سے حرمت مصاہرت اس لئے ثابت ہوتی ہے کہ یہ مفضی الی الزنا ہوتے ہیں اور زنا لڑکے تک پہونچاتا ہے اور ولد حرمت کے استحقاق میں اصل ہے یعنی سب سے پہلے ولد پر ہی واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوتا ہے جب کہ ولد مؤنث ہو۔ اور موطوءہ کی ماں اور اس کی بیٹی حرام ہوتی ہے جب کہ یہ مذکر ہو۔

ثم تتعدی من الولد الخ پھر اس کے بعد ولد سے طرفین کی طرف یعنی ماں اور باپ کی طرف حرمت متعدی ہوتی ہے، چنانچہ عورت کے تمام اصول اور فروع زوج پر حرام ہو جاتے ہیں اسی طرح زوج کے اصول و فروع عورت پر حرام ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ولد ہی منشاء بنا ہے ان دونوں کے درمیان حرمت اور اتحاد پیدا کرنے کا، اسی واسطے ایک لڑکا دو شخصوں کی طرف ایک ساتھ منسوب ہوتا ہے۔ گویا اس کی صورت اس طرح ہوئی کہ موطوءہ واطی کا جزء ہے اسی طرح واطی موطوءہ کا جزء ہے لہٰذا واطی کا قبیلہ موطوءہ کا قبیلہ بن گیا اور موطوءہ کا قبیلہ واطی کا قبیلہ ہو گیا اس صورت میں مناسب تھا کہ موطوءہ سے دوبارہ وطی جائز نہ ہوتی لیکن اس کو جائز رکھا گیا حرج کو دفع کرنے کی وجہ سے۔

وکذا تتعدی الخ اسی طرح حرمت مصاہرت کی سببیت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوتی ہے پس نتیجہ یہ ہے کہ زنا اور اس کے اسباب ولد کے واسطے سے حرمت مصاہرت کا فائدہ دیتا ہے، زنا کی وجہ سے نہیں جیسے مٹی صورت سے طہارت کا فائدہ دیتی ہے اسی وجہ سے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے نہ کہ فی نفسہ۔

صرف کر دیا اور بیع کو فسخ کر دان لازم ہو گیا۔ فلہذا جس نے بھی نہی میں وصفی قبح لغیرہ کا قصد کیا تو اس نے اس لحاظ سے وصف میں قبح کو حقیقت کے طور پر مانا کہ وصف کے قبح کی نفی اور اس کا ابطال درست نہیں ہے۔ در اصل میں قبح کو اس لحاظ سے مجاز کے طور تسلیم کیا کہ اصل سے قبح کی نفی اور اس کا ابطال صحیح اور درست ہے، حالانکہ ایسا کرنے سے اصل ہی پلٹ جاتی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اصل تو یہ تھی کہ قبح اسی میں رونما ہوتا جس پر نہی وارد ہوئی تھی اور وصف حکم میں ٹھیک ٹھیک اسی انداز میں تابع ہوتا جس انداز میں وہ اصل کے مقابلے میں وجود کے اندر تابع ہے کیونکہ پہلے اصل موجود ہوتی ہے اور اسی کے طفیل میں وصف رونما ہوتا ہے لیکن آپ لوگوں نے اصل کو اسی وصف کا تابع بنا ڈالا جو خود اصل کا تابع تھا اب اصل تو تابع ہو گئی اور وصف متبوع ہو گیا اور ایسا ہونا بہرحال محال ہے شافعی کی دلیل کا یہ ایک مختصر سا جائزہ تھا۔

امام شافعی مذکورہ دلیل کی مطابقت میں فروعی مسائل کی وضاحت میں دو طریقے استعمال کرتے ہیں۔

پہلا طریقہ:- نہی کے تقاضے کے پیش نظر مشروع معدوم ہو جائے یعنی مشروع ہی نہ رہے۔ نہی کا تقاضا منہی عنہ میں قبح کا ثبوت تھا، جب منہی عنہ میں قبح کا ثبوت ہو جائے گا تب مشروع اور جواز معدوم و باطل و ساقط ہو جائیگا وجہ یہ ہے کہ قبح و جواز اور مشروعیت و قباحت میں تضاد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشروع شئی تو اللہ رب العالمین کی پسندیدہ ہے ارشاد ربانی ہے شرع لکم من الدین ما وصی بہ نوحا تمہارے لئے دین کی وہ باتیں مشروع قرار دیں جن کا نوح کو تاکید حکم دیا تھا۔

توضیح:- امر دو حکم میں مبالغہ کرنے کا نام ہے۔ اور شرع و مشروع کا ثبوت ایک حکیم اور علیم شارع کی طرف سے برہان ہوگا کہ یہ اس شارع کا پسندیدہ مشروع ہے نیز یہ کہ وہ مشروع جس کا توصیہ اور تاکیدی حکم نوح کو دیا گیا تھا، مشروع کے پسندیدہ ہونے کی واضح دلیل سمجھئے کیونکہ اپنے عبادت گذار بندوں کے لئے قبیح چیز کو مسلک اور طریق عبادت قرار دینا دانائی اور حکمت کے منافی ہے، جب کہ فعل کا قبیح ہونا واضح کر دیگا کہ وہ پسندیدہ نہیں ہے۔ اگرچہ بعض قبیح فعل اللہ رب العزت کی مشیئت ان کی قضا اور حکم میں داخل ہوا جیسے کفر اور دیگر تمام معاصی ہیں، اس میں شک نہیں کہ یہ اللہ رب العزت کی مشیت ان کی قضا اور حکم و فیصلے ہی کی وجہ سے منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوتی ہیں، لیکن یہی اللہ رب العزت کی رضا و پسند و قبول کے باعث وجود پذیر نہیں ہوئی ہیں کیا اس بارے میں اللہ رب العزت کا فرمان ولا یرضی لعبادہ الکفر کافی ہے اس کی صراحت سے بات کھل گئی کہ اللہ رب العزت اپنے بندوں سے کفر اختیار کرنے سے راضی نہیں ہو سکتے، کفر میں اجماعی تناظرات میں قبح دانکاریت ثابت شدہ ہے لہذا اس کی مشروعیت کا انقطاع ہو گیا اور جب مشروع نہیں رہ گیا تو یہ منسوخ ہو گیا۔

دوسرا طریقہ:- مشروع نہی کے حکم کے باعث معدوم و باطل ہو جائیگا، نہی کا یہ حکم ہے کہ

واجبی طور پر نہی عنہ سے رک جاؤ یعنی امتناع کا وجوب نہی کا حکم ہے یہ بات ذہن میں رہے کہ فعل اپنے حکم وموجب کے خلاف لانا معصیت ہوگا اور فعل کا خلاف موجب ہونا معصیت ہو۔ خود مشروعیت کے منافی ہے کون نہیں جانتا کہ معصیت بغیر فعل مشروع نہیں ہو سکتا۔ دیکھئے تو سہی مشروعیت اور جواز کا ادنیٰ ترین مفہوم یہ ہے کہ مشروع فعل مباح ہو، اس سے اعلیٰ مفہوم یہ ہے کہ مندوب ہو، اس سے اعلیٰ یہ ہے کہ واجب ہو اور معیاری درجہ یہ ہے کہ فرض ہو، اس سے معلوم ہوا کہ نہی عنہ نہی اور ممانعت کے بعد مشروع نہیں رہتا کیونکہ نہی کے بعد مشروعیت کے خلاف صفت یعنی حرمت سے متصف ہوگی، لہٰذا یہاں نسخ ہو جائے گا۔

کلام کا ماحصل یہ نکلا کہ نہی کے بعد نہی کے تقاضا اور اس کے حکم دونوں اعتبار سے مشروعیت منتفی ہے لہٰذا واضح ہو گیا کہ مشروعات کے لئے کسی مشروع سبب کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس مشروع سبب سے مشروع کا اثبات وافادہ ممکن ہو، جب یہ بات ایسی ہے تو سنئے۔

سسرالی حرمت زنا سے ثابت نہیں ہوگی اس لئے کہ سسرالی حرمت ایک نعمت اور واضح کرامت کے خانے میں مشروع اور جائز ہوئی تھی دلیل میں یہ کہیں گے کہ بیوی کی مائیں اور اس کی بیٹیاں حرمت اور احترام میں شوہر کی ماؤں اور بیٹیوں کے حکم میں داخل اور شامل ہو جاتی ہیں، لہٰذا یہ نعمت اور کرامت یعنی سسرالی حرمت اپنے مشروع ہونے کے لئے کسی مشروع سبب کا تقاضا کرے گی تاکہ سبب اور مسبب کے مابین مناسبت کا وجود باقی رہے، اگر زنا کو سسرالی حرمت کے مشروع ہونے کا سبب مانا گیا تو سسرالی حرمت مسبب ہوگی اور زنا سبب، سسرالی حرمت تو مشروع ہے اور زنا نامشروع ہے یا غیر مشروع ہے یعنی زنا کو اس چیز کا سبب بنانا جو مشروع ہے سراسر کوتاہ اندیشی اس لئے ہے کہ اس صورت میں سبب اور مسبب کی مطلوبہ مناسبت مفقود ہوتی ہے کیونکہ خالص زنا اور قطعی غیر مشروع فعل ہے تو یہ سسرالی حرمت کی عظیم تر نعمت اور کرامت کے لئے سبب نہیں بن سکتی۔

اسی طرح غصب کردہ شئی کا ضمان اور تاوان ادا کرنے کے بعد وہ غاصب کی ملکیت نہیں ہو سکتی یعنی غصب کردہ شئی ضمان کے بعد بھی غاصب کی ملکیت نہیں ہو سکتی اس کی وجہ یہ ہے کہ غصب ملک ثابت نہیں کر سکتا۔ باعث یہ ہے کہ ملک اور املاک وحقوق کا حصول ایک نعمت ہے اور غصب خالص حرام اور قطعی نامشروع ہے اور معلوم ہو چکا ہے کہ خالص حرام چیز کسی نعمت کے مشروع اور جائز ہونے کا سبب نہیں بن سکتی کیونکہ اس سے سبب اور مسبب کے مابین مطلوبہ مناسبت کا فقدان لازم ہو جاتا ہے۔

یہی بات معصیت والے سفر کی ہے شریعت کا قاعدہ ہے کہ شرعی تعریف میں آنے والے سفر کی وجہ سے بندے کو رخصت حاصل ہو جاتی ہے کہ دن میں روزہ نہ رکھ کر افطار کر سکتا ہے، نیز نماز قصر پڑھ سکتا ہے۔ مگر جب مسافر کوئی گناہ و معصیت کے ساتھ سفر کرنے لگے تو امام شافعیؒ کے عقیدے میں اسے سفر کے باعث حاصل ہونے والی رعایت نہیں ملے گی، اس لئے کہ یہ معصیت کا سفر ہے۔ اور سفر میں ملنے والی رخصت ایک

نعمت ہے. لہٰذا رخصت یعنی نعمت کے مشروع ہونے کا سبب معصیت کا یہ سفر قرار نہیں پا سکتا. مذکورہ رخصت
کی نعمت سے نوازنے کی غرض جیسے سفر میں دقت و دشواری کا دفع اور تخفیف تک اس سے بچا تو تھا لیکن
چونکہ یہ سفر معصیت کا سفر تھا اس لئے یہ رخصت کی نعمت کا سبب نہیں بن سکتا. وجہ یہ ہے کہ نعمت اپنی مشروعیت
میں یہ تقاضا اور مطالبہ رکھتی ہے کہ اس کا سبب مشروع اور جائز سبب ہونا چاہئے حالانکہ جس فعل سے بندہ
معصیت کا مرتکب اور خلاف ورزی کا فاعل ہو جائے وہ مشروع نہیں ہو سکتا.

اسی طرح غلبے کے بعد کافر کے لئے مسلمین کے اموال میں ان کا حق ملکیت ایک نعمت ہے، اور
مسلمانوں کے مالوں پر کفار کا غلبہ اور دار الحرب میں اس کا احراز ایک حرام اور محظور ہو مشروع نہیں ہو سکتا
معلوم ہوا کہ کافر کا مسلمان کے مال پر غلبہ مسلمان کے مال میں کافر کے لئے ملکیت حاصل ہونے کا سبب بن نہیں
سکتا. اس لئے کہ مسلمان کے مال پر غلبہ پانا حرام ہونے کے وجہ سے غیر مشروع اور ناجائز ہوا اور مال میں
ملکیت کا ثابت ہونا نعمت تھی تو ایک نامشروع اور ناجائز فعل یعنی مسلمان کے مال پر غیر مسلم کا استیلاء
و غلبہ ایک نعمت یعنی مال میں ملکیت کے حصول کا سبب نہیں بن سکتا کیونکہ نامشروع، مشروع کا سبب
نہیں ہو سکتا، یعنی حرام چیز حلال و نعمت و شئی کا سبب نہیں بن سکتی. بالفرض مان لیں کہ قطعی حرام شئی کی نعمت
کے ثبوت میں سبب بن جاتی ہے تو اس سے سبب اور مسبب میں مطلوب مناسبت کا فقدان لازم آئیگا
جسے کوئی بھی تسلیم نہیں کر سکتا.

یہ تمام مسائل شافعیؒ کی اصل پر گردش کر رہے ہیں کہ منہی عنہ اور ممنوع فعل چاہے حسی ہو یا شرعی یہ نہ تو
خود مشروع ہوتا ہے اور نہ کسی مشروع فعل کا سبب ہوتا ہے کیونکہ منہی عنہ نہی کے بعد معصیت ہو جاتا ہے، اور
معصیت و مشروعیت میں تضاد ہے لہٰذا معصیت کو مشروعیت کے لئے سبب تسلیم نہیں کیا جا سکتا.

لیکن حضرات احناف فرماتے ہیں سسرالی حرمت نکاح سے بھی ثابت ہوتی ہے اور زنا سے بھی.
اور زنا کے اسباب مثلاً بوسہ لینے، شہوت سے چھونے یا شہوت سے شرمگاہ کے اندرونی حصے کو دیکھنے
سے زنا کے اسباب تک کھینچ لاتے ہیں، زنا کے نتیجہ میں بچہ کی تولید ہوتی ہے. زنا ولد تک کھینچ لاتی ہے اور
بچہ حرمتوں کے مستحق میں اصل ہوتا ہے. یعنی سبب سے پہلے بچہ ہی حرمتوں کا حقدار ہوتا ہے یعنی سسرالی
حرمت کے احکام اسی پر نافذ ہوتے ہیں، بچہ کا پیدا ہونا اور اس کا ماں باپ کا جزء ہونا بندے کے فعل کا نتیجہ
نہیں بلکہ یہ تو خالص اور تام حیثیت میں اشرف المخلوقات کی تخلیق کا نتیجہ ہے. جب بچہ کی پیدائش اور اس کی
جزئیت منہی عنہ اور ممنوع نہیں ہو سکتی وہ بچہ ہی سسرالی حرمت کا سبب ہوتا ہے دیکھئے یہاں منہی عنہ اور
ممنوع فعل مشروع یعنی سسرالی حرمت کا سبب نہیں ہو سکتا رہ زنا کا مسئلہ تو یہ صرف عارضی اور ضعیف
کے طور پر ہی سسرالی حرمت کا سبب نظر آ رہا ہے، پھر جس قدر بھی یہ زنا سسرالی حرمت کے
ثبوت میں سبب محسوس ہو رہی ہے اس کی یہ معصیت ناقابل اعتبار ہے کیونکہ سسرالی حرمت کے ثبوت

حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے منی حدث کے لئے طہارت کا سبب ہے اس وجہ سے کہ منی طہارت کے باب میں پانی کا قائم مقام قرار دی گئی ہے یعنی منی پانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے مطہر ہے اور فی نفسہ منی مطہر نہیں ہے اسی طرح زنا کو سمجھئے کہ زنا فی نفسہ حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ بچہ و ولد کے توسط سے سبب بنتا ہے اور جب ولد کو واسطہ قرار دیا جاتا ہے تو کسی شئی کو سبب قرار دینا لازم نہیں آتا۔

وَلَا يُفِيدُ الْغَصْبُ الْمِلْكَ عَطْفٌ عَلَى لَا تَثْبُتُ وَتَفْرِيعٌ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ، وَذٰلِكَ لِأَنَّ الْغَصْبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِأَمْرٍ مَشْرُوعٍ هُوَ الْمِلْكُ إِذَا هَلَكَ الْمَغْصُوبُ وَقُضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَنَا يَمْلِكُ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوبَ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ الْأَكْسَابَ الْبَاقِيَةَ فِي يَدِهِ وَيَنْفُذُ بَيْعُهُ الْمَاضِي لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوبَ بَلْ بَقِيَ فِي مِلْكِ الْمَالِكِ لَاجْتَمَعَ الْبَدَلَانِ فِي مِلْكِهِ وَهُوَ الْأَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذٰلِكَ لَا يَجُوزُ فَلَمَّا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانَ يَجِبُ أَنْ يَمْلِكَ الْغَاصِبُ الْمَغْصُوبَ فَالضَّمَانُ عِنْدَهُ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ الَّتِي فَوَّتَ عَلَى الْمَالِكِ وَعِنْدَنَا بِمُقَابَلَةِ الْمِلْكِ الْفَائِتِ الَّذِي أَمْكَنَ تَدَارُكُهُ إِذَا غَصَبَ رَجُلٌ مُدَبَّرًا وَهَلَكَ فِي يَدِهِ يَضْمَنُهُ وَلَا يَمْلِكُهُ جَبْرًا لِلْيَدِ الْفَائِتَةِ۔

ترجمہ: اور غصب ملک کا فائدہ نہیں دیتا، یہ قول لا تثبت پر عطف ہے اور امام شافعیؒ کی دوسری تفریع ہے اس لئے کہ غصب حرام اور معصیت ہے پس امر مشروع کا سبب نہیں ہوگا اور وہ ملک ہے جب کہ شئی مغصوب ہلاک ہو جائے اور اس پر تاوان کا فیصلہ کر دیا جائے۔

وعندنا يملك الغاصب اور ہمارے نزدیک، تاوان ادا کرنے کے بعد شئی مغصوب کا مالک ہو جاتا ہے لہٰذا باقی ان تمام منافع کا مالک ہو جائے گا جو اس کے قبضہ میں حاصل ہوئے اور اس کی بیع جو اس نے پہلے کی ہے نافذ ہوگی اس لئے کہ اگر غاصب مغصوب کا مالک نہ ہو بلکہ وہ شئی مالک کی ملکیت میں باقی رہے گی تو مالک کی ملکیت میں دو بدل جمع ہو جائیں گے اصل شئی اور اس کا تاوان اور یہ جائز نہیں، پس جب مالک تاوان کا مالک ہوگیا تو واجب ہے کہ غاصب مغصوب کا مالک ہو جائے۔ پس تاوان امام شافعیؒ کے نزدیک اس قبضہ کے مقابل میں ہے جو مالک سے فوت ہو چکا ہے، اور ہمارے نزدیک اس کی ملکیت کے مقابلہ میں ہے جو مالک سے فوت ہو چکی، لیکن مدبر میں یہ صورت نہیں ہے کیونکہ جب کسی شخص نے کسی کے مدبر کو غصب کر لیا اور مدبر غاصب کے ہاتھوں ہلاک ہو گیا تو اس کا تاوان ادا کرے لیکن اس کا مالک نہ ہوگا اس لئے کہ تاوان اس کے اس قبضہ کا بدلہ ہوگا جو اس سے فوت ہو چکا ہے۔

تشریح اس عبارت کا عطف گذشتہ عبارت ولا تثبت حرمۃ المصاہرۃ اوپر کیا گیا ہے اس عبارت میں بطور تفریع امام شافعیؒ کی طرف سے دوسرا مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔

مسئلہ کی تفصیل:- اگر ایک آدمی نے دوسرے شخص کا کوئی مال غصب کر لیا پھر وہ سامان غصب کرنے والے کے پاس سے ہلاک ہو گیا۔ اور غاصب پر ضمان ادا کرنے کا حکم دیدیا گیا تو یہ غصب ملک کا فائدہ نہیں دیتا ہے امام شافعیؒ کا مسلک ہے مطلب یہ ہوا کہ غاصب شئی مغصوبہ کا تاوان ادا کرنے کے بعد غصب کی ہوئی چیز کا مالک نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل:- غصب کرنا ایک حرام کام ہے گناہ ہے اور قبیح لعینہ ہے اور مالک ہونا کسی چیز کا ایک مشروع اور جائز امر ہے اور حق تعالیٰ کی نعمت ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ حرام فعل اور منہی عنہ فعل امر مشروع کا سبب نہیں بن سکتا اس لئے غصب جو کہ فعل حرام ہے غاصب کے لئے امر مشروع یعنی حصول ملک کا سبب نہیں بن سکتا۔

احناف کا مذہب:- اس بارہ میں ہمارا مسلک یہ ہے کہ غاصب ضمان ادا کر دینے کے بعد شئی مغصوب کا مالک بن جائیگا لہذا شئی مغصوب اگر کوئی غلام ہے اور اس نے مغصوب ہونے کے زمانے میں کوئی کسب کیا ہو تو غلام کے قبضہ میں جو مالی اسباب ہو وہ پورا کا پورا غاصب کی ملک بن جائیگا اور غاصب اس کا مالک ہو جائیگا کیونکہ کسب کردہ مال غلام کے تابع ہے اور جب شئی مغصوب یعنی غلام کے اندر غاصب کی ملک ثابت ہو جائے گی تو جو سامان اس کے پاس ہے غلام کے تابع ہونے کی وجہ سے غاصب کی ملک بن جائیگا۔

اس میں ایک لطیف نکتہ ہے:- غاصب نے جب شئی مغصوب کا تاوان ادا کر دیا تو ضمان ادا کرنے کے بعد شئی مغصوب میں ملک کا ثبوت غصب کے وقت کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ اس غصب کے بعد غلام کا کسب کردہ سارا مال غاصب کے حوالے کر دیا جائے گا اور غاصب نے اگر شئی مغصوب کو بعد میں فروخت کر دیا۔ اس کے بعد مالک کو اس کا تاوان ادا کر دیا تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب کی یہ بیع درست اور نافذ ہو جائے گی۔ کیونکہ نفوذ بیع کے لئے ملک ناقص بھی کافی ہوتی ہے۔

احناف کہتے ہیں کہ غصب کرنے کے بعد غاصب اگر شئی مغصوب کا مالک نہ ہو سکے اور یہ شئی مالک کی ملک میں باقی رہے تو لازم آئے گا کہ اصل شئی اور ضمان شئی یعنی شئی مغصوب اور اس کا بدل دونوں مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے عدم جواز کو ختم کرنے کے لئے ہم نے کہا ہے کہ مالک جب ضمان کا مالک ہو گیا اور غاصب لازمی طور پر مغصوب شئی کا مالک ہو جائے گا تاکہ اصل اور اس کا بدل ایک شخص کی ملک میں جمع نہ ہو سکیں۔ ابھی یہ سوال باقی ہے کہ شئی منہی عنہ یعنی شئی مغصوب امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب بن جائے گا جو کہ ناجائز ہے تو اس کا جواب احناف نے یہ دیا ہے کہ مغصوب شئی میں ملک غاصب کا سبب فعل غاصب نہیں ہے بلکہ ملک کا سبب ضمان کا واجب ہونا ہے اور وجوب ضمان یہ منہی عنہ نہیں بلکہ مامور بہ ہے لہذا ملک مامور بہ غاصب کے ملک کا سبب ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جو چیز منہی عنہ نہیں بلکہ مامور بہ

ہے وہ ملک غاصب کا سبب ہے اور جو چیز منہی عنہ ہے وہ ملک غاصب کا سبب نہیں ہے لہذا فرق پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ غصب ملک کا سبب ضمان کو واجب ہوتا ہے اور ضمان کے وجوب کا سبب غصب ہے لہذا ملک غاصب کا سبب غصب ہوا اور غصب منہی عنہ ہے تو لازم آیا کہ ملک غاصب امر مشروع کا سبب منہی عنہ کا فعل ہوا۔

تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب بلاشبہ غصب ہے مگر غصب کا سبب وجوب ضمان ہونا بالعرض ہے اس لئے اس کو قابل اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ ضمان کے وجوب کو سبب ملک غاصب کا ہونا کہا ہے۔

منشاء اختلاف: شوافع اور احناف کے درمیان اختلاف کی اصل وجہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان کا وجوب اس قبضے کے بدلے میں ہے جو مالک سے فوت ہو چکا ہے یعنی قبضہ کی تلافی کے لئے اس پر تاوان واجب ہوا ہے شئی مغصوب کے مقابلے میں ضمان واجب نہیں ہوا ہے اس لئے ضمان ادا کر دینے کے بعد غاصب اس شئی مغصوب کا مالک نہ ہوگا

اور احناف کہتے ہیں کہ ضمان شئی مغصوب کے مقابلے پر واجب ہوا ہے اس لئے ضمان ادا کر دینے کے بعد غصب کرنے والا مغصوب شئی کا مالک ہو جائے گا۔ مگر اس کا فائدہ مدبر غلام میں ظاہر ہوگا۔ مدبر وہ غلام کہلاتا ہے جس سے اس کے مالک نے یہ کہہ دیا ہو کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے۔ کسی نے مدبر غلام کو غصب کر لیا اس کے بعد غاصب کے پاس رہتے ہوئے مدبر غائب ہو گیا اور غاصب نے اس مدبر کا ضمان ادا کر دیا اس کے باوجود مدبر غلام کا غاصب مالک نہ ہوگا اس لئے کہ مدبر میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ ایک کی ملک سے دوسرے کی ملک میں منتقل ہو لہذا جب مدبر انتقال ملک کو قبول نہیں کرتا تو ضمان ادا کر دینے کے باوجود مالک کی ملک سے نکل کر غاصب کی ملک میں داخل نہ ہوگا اور اس پر جو ضمان واجب ہوا ہے وہ مالک سے غلام کا قبضہ فوت ہونے کی بنا پر واجب ہوا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مدبر اگر فوت ہو جائے تو احناف کے نزدیک بھی ضمان شئی مغصوب کے مقابلے میں نہ ہوگا بلکہ مالک کے قبضہ کے فوت ہونے کے مقابلے میں واجب ہوگا۔ اس لئے ضمان ادا کر دینے کے بعد بھی غاصب مدبر غلام کا مالک نہ بن سکے گا۔

وَلَا يَكُونُ سَفَرُ الْمَعْصِيَةِ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ عِنْدَهُ رَحِمَهُ اللّٰهُ تَعَالٰى وَذٰلِكَ لِأَنَّ سَفَرَ الْمَعْصِيَةِ فَهُوَ سَفَرُ الْآبِقِ وَقَاطِعِ الطَّرِيقِ وَالْبَاغِي مَعْصِيَةٌ وَحَرَامٌ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا مَشْرُوعًا وَهُوَ الرُّخْصَةُ فِي اِفْطَارِ الصَّوْمِ وَقَصْرِ الصَّلٰوةِ وَعِنْدَنَا تَعُمُّ الرُّخْصَةُ لِلْمُطِيعِ وَالْعَاصِي جَمِيعًا لِأَنَّ السَّفَرَ لَيْسَ بِقَبِيحٍ فِي نَفْسِهِ بَلْ قُبْحُهُ هُوَ الْمَعْصِيَةُ الْمُجَاوِرَةُ لَهُ الْمُنْفَكُّ عَنْهُ فَيَصْلُحُ سَبَبًا لِلرُّخْصَةِ۔

میں لفظ مراد ہوگا معنی مراد نہ ہوں گے۔ بعض نے کہا ہے کہ معانی بجز لفظ عموم کے ساتھ متصف ہو جاتے ہیں دوسرا قول یہ بھی ہے کہ معانی صفت عموم کے ساتھ حقیقۃً بھی متصف ہوتے ہیں جس طرح لفظ عموم کیساتھ متصف ہوتا ہے۔ لہٰذا ان دونوں اقوال کے قائلین کے نزدیک کلمۃ سے لفظ مراد نہ ہوگا بلکہ شیئ مراد ہوگا کیونکہ شیئ لفظ اور معنی دونوں کو شامل ہے۔ اس لئے اگر مذکورہ دونوں قسم کے اقوال کو جمع کرنا مقصود ہو تو تعریف میں مذکور کلمۃ سے مراد لفظ شیئ ہوگا۔

قولہ معنی اقسام کو جمع لایا۔ اقسام جمع قسم کی ہے اور وجوہ جمع وجہ کی ہے جس کے معنی قسم کے ہیں لفظ اقسام کے بعد لفظ وجوہ کا ذکر اضافت بیانیہ کے طور پر کیا گیا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ خاص جس طرح اپنی وضع کے لحاظ سے لفظ کی قسم ہے عام بھی باعتبار وضع کے لفظ ہی کی قسم ہے۔

قولہ یتناول افراداً الخ اس قید کے ذریعہ ماتن نے عام کی تعریف سے خاص کو خارج کیا ہے، اور خاص کی جنس سے مثنیٰ بھی ہے، اسی طرح مثنیٰ دو فرد کو شامل ہوتا ہے۔ افراد کو شامل نہیں ہوتا تعریف سے خاص العین کا خارج ہونا تو بالکل واضح ہے کیونکہ خاص العین تو فرد واحد کا نام ہے، لیکن جہاں تک خاص الجنس اور خاص النوع کے خارج ہونے کا تعلق ہے تو چونکہ جنس کے متعلق بعض افراد کا مذہب یہ ہے کہ جنس مفہوم کلی یا معنی کلی کا نام ہے انہیں معانی کلیہ کے لئے جنس کو وضع کیا گیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جنس فرد منتشر کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی ایسے فرد واحد کے لئے جو دو سے افراد میں سے ہر فرد پر صادق آنے اور کثیرین پر صادق آنے کا احتمال بھی رکھتا ہو۔ اسی طرح نوع بھی معنی کلی اور مفہوم کلی کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ خاص الجنس اور خاص النوع خواہ مفہوم کلی کے لئے وضع کئے گئے ہوں یا فرد منتشر کے لئے ان کو وضع کیا گیا ہو دونوں صورتوں میں افراد کے لئے وضع نہیں کئے گئے لہٰذا یہ دونوں عام نہ ہوں گے اس وجہ سے کہ عام ہونے کے لئے افراد کو شامل ہونا بہرحال ضروری ہے۔ لفظ یتناول افراداً کی قید سے اسماء عدد جیسے ثلاثۃ، اربعۃ، خمسۃ، ستۃ وغیرہ اسماء جو عدد پر دلالت کرتے ہیں عام کی تعریف سے خارج ہو گئے اس لئے کہ عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد دونوں علیحدہ علیحدہ ہیں، کیونکہ اجزاء میں کل کے ٹکڑے پائے جاتے ہیں اور کل ان اجزاء سے مرکب ہوا کرتا ہے، نیز کل اپنے اجزاء پر محمول بھی نہیں ہوا کرتا مثلاً ید زید رِجل زید کا ہاتھ زید نہیں ہے بلکہ زید کا جزء ہے اور افراد پر کلی صادق آیا کرتی ہے کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی، نیز کلی اپنے ماتحت افراد پر محمول بھی ہوتی ہے جیسے زید انسان، بکر انسان کہا جاتا ہے۔ معلوم ہوا عدد اجزاء کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق بھی ہے تو عدد میں عمومیت نہ ہوگی اس لئے عدد عام نہیں ہو سکتا اس لئے عام ہونے کے لئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔

عام کی تعریف سے مشترک بھی خارج ہے۔ شارح نے فرمایا یتناول افراداً کی قید سے

مشترک یہاں عام کی تعریف سے خارج ہو گیا، کیونکہ مشترک معنی کو شامل ہوتا ہے افراد کو شامل نہیں ہوتا جب کہ عام کے
لئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔

قولہ متفقۃ الحدود علی سبیل الشمول اور یتناول افراداً کی قید سے جب مشترک اور خاص دونوں خارج
ہو گئے تو اب متفقۃ الحدود کی قید سے ماتن نے کسی کو خارج نہیں کیا ہے، ان الفاظ سے عام کی حقیقت بیان
کرنا مقصود ہے کیونکہ مشترک ان افراد کو شامل ہوتا ہے جن کی حقیقت مختلف ہے جب کہ عام صرف ان افراد
کو شامل ہوتا ہے جن کی حقیقت متفق اور متعدد ہو۔

علی سبیل الشمول، اس قید سے اس اسم نکرہ کو خارج کرنا مقصود ہے جو نفی کے تحت داخل ہو کر عموم کا
فائدہ دیتا ہے کیونکہ نکرہ تحت النفی عموم کا فائدہ دیتا ضرور ہے مگر علی سبیل الشمول عموم کا فائدہ نہیں دیتا بلکہ علی
سبیل البدلیت عموم پر دلالت کرتا ہے جیسے کسی نے کہا ما رأیت رجلاً میں نے کسی مرد کو نہیں دیکھا، تو اس کا یہ
مطلب ہرگز نہیں کہ قائل نے تمام افراد رجل کو نہیں دیکھا ہے بلکہ اس جملے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس نے کسی
مرد کو نہیں دیکھا، اس کو دیکھا نہ اس کو دیکھا یعنی ایک ایک کر کے افراد رجل کو نہیں دیکھا ہے تو چونکہ عام کے
لئے تمام افراد کو یک وقت شامل ہونا ضروری ہے اس لئے علی سبیل الشمول کی قید عام کی تعریف کیلئے
مفید ہے اور نکرہ منفیہ عام کی تعریف سے خارج ہو جائے گا

ایک اعتراض :- اگر کوئی اعتراض کرے کہ آگے ماتن نے نکرہ منفیہ کو عام کہا ہے،
اور اس جگہ اس کو آپ خارج کر رہے ہیں؟

جواب :- اس جگہ عام کی حقیقت کو بیان کیا گیا ہے اور نکرہ منفیہ میں عمومیت مجازی ہے لہذا
کوئی اعتراض نہ ہوگا

عام کی تعریف میں یتناول کا لفظ ذکر کیا ہے اور استغراق کے لفظ کا ذکر نہیں فرمایا امام فخر الاسلام کی اتباع
میں ایسا کیا ہے، کیونکہ فخر الاسلام کے نزدیک عام کا علی سبیل الاستغراق تمام افراد کو شامل ہونا ضروری نہیں ہے
صرف عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے، استغراق پایا جائے یا نہ پایا جائے اس لئے جمع معرف
اور جمع منکر دونوں امام فخر الاسلام کے نزدیک عام ہیں، اس لئے کہ یہ دونوں افراد کو شامل ہوتے ہیں اور صاحب
توضیح کے نزدیک عام کے لئے استغراق شرط ہے اور عام کے تمام افراد کو استغراق کے ساتھ شامل ہونا شرط
ہے اس لئے عام کی تعریف جمع معرف پر صادق آتی ہے اس لئے کہ جمع معرف میں استغراق پایا جاتا ہے کیونکہ
اس کا اطلاق ایک سے لے کر ابد تک کے تمام افراد پر ہوتا ہے کیونکہ جمع کا اطلاق تین اور تین سے زائد
تمام افراد پر ہوتا ہے اور ایک یا دو پر جمع کا اطلاق نہیں ہوتا اور جب اس پر لام تعریف کا داخل ہو جاتا ہے
تو اس کا اطلاق ایک سے لے کر آخر تک کے تمام افراد پر ہوتا ہے اور اس کی جمعیت باطل ہو جاتی
ہے اس لئے جمع معرف میں استغراق پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے صاحب توضیح نے بھی جمع معرف کو عام کہ

تعریف میں داخل ہوتا ہے اور جمع منکر تو وہ عام کی تعریف میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ افراد کو شامل ہوتا ہے مگر اس میں استغراق نہیں پایا جاتا کیونکہ اس کا اطلاق تین سے لیکر دس افراد سے زائد پر ہوتا ہے مگر ایک فرد پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا اس لئے جمع منکر میں استغراق نہ پایا گیا۔ اسی لئے صاحب توضیح کے نزدیک جمع منکر عام کے تحت داخل نہیں ہے مگر یہ خاص میں بھی داخل نہیں ہے کیونکہ خاص فرد کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا۔ اور جمع منکر افراد کو شامل ہوتا ہے اسی لئے صاحب توضیح کے نزدیک جمع منکر خاص اور عام کے درمیان ایک واسطہ ہے۔

وَاَنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهُ قَطْعًا بَيَانٌ لِحُكْمِهِ بَعْدَ بَيَانِ مَعْنَاهُ فَقَوْلُهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ رَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ اِنَّهُ مُجْمَلٌ لِاخْتِلَافِ اَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا يَكُوْنُ مُوْجِبًا اَصْلًا بَلْ يَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتّٰى يَقُوْمَ الدَّلِيْلُ عَلٰى مُعَيَّنٍ وَقَوْلُهُ فِيْمَا يَتَنَاوَلُهُ رَدٌّ عَلٰى مَنْ قَالَ لَا يُوجِبُ الْعَامُّ اِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ اِلَّا الثَّلٰثَ وَالْبَاقِيْ مَوْقُوْفٌ عَلٰى قِيَامِ الدَّلِيْلِ وَقَوْلُهُ قَطْعًا رَدٌّ عَلَى الشَّافِعِيِّ حَيْثُ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّ الْعَامَّ ظَنِّيٌّ لِاَنَّهُ مَا مِنْ عَامٍّ اِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ فَيَحْتَمِلُ اَنْ يَّكُوْنَ مَخْصُوْصًا مِنْهُ الْبَعْضُ وَاِنْ لَمْ نَقِفْ عَلَيْهِ فَيُوجِبُ الْعَمَلَ لَا الْعِلْمَ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ احْتِمَالَ النَّاشِئِ بِلَا دَلِيْلٍ وَهُوَ لَا يُعْتَبَرُ وَاِذَا خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ كَانَ احْتِمَالًا نَاشِئًا عَنْ دَلِيْلٍ فَيَكُوْنُ مُعْتَبَرًا بَعْدَهُ الْعَامُّ قَطْعِيٌّ فَيَكُوْنُ مُسَاوِيًا لِلْخَاصِّ۔

ترجمہ و تشریح اور عام کا حکم یہ ہے کہ جن اشیاء پر مشتمل ہوتا ہے ان میں قطعیت کو واجب کرتا ہے۔ عام کی تعریف اور اسکے معنی بیان کر کے مصنف نے عام کا حکم بیان کیا ہے پس اس کا قول۔ یوجب الحکم۔ ان لوگوں پر رد ہے جنھوں نے کہا کہ عام مجمل ہوتا ہے کیونکہ جمع کے عدد مختلف ہوتے ہیں لہذا عام بالکل موجب حکم نہیں ہو سکتا بلکہ توقف واجب ہے یہاں تک کہ کسی معین چیز پر دلیل قائم ہو جائے۔

قولہ فیما یتناولہ اور قولہ فیما یتناولہ سے ان لوگوں کے قول کی تردید مقصود ہے، جو کہتے ہیں کہ عام میں ایک فرد واحد اور جمع سے صرف تین ثابت ہوتے ہیں اور باقی دلیل قائم ہونے پر موقوف ہیں۔ قطعاً سے امام شافعی کے قول کی تردید ہے کیونکہ ان کا مذہب ہے کہ عام ظنی ہوتا ہے اور کوئی عام ایسا نہیں ہوتا جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو پس عام احتمال رکھتا ہے کہ عام مخصوص منہ البعض ہو اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں۔ لہذا عام عمل کو واجب کرتا ہے علم کو نہیں جیسے خبر واحد قیاس میں اور ہم کہتے ہیں کہ وہ احتمال جو بلا دلیل قائم ہو وہ معتبر نہیں ہوتا اور جب بعض کو عام سے خاص کر لیا جائے گا تو وہ احتمال مبنی بر دلیل ہے لہذا معتبر

ہے پس ہمارے نزدیک چونکہ عام قطعی ہے اسلئے خاص کے مساوی ہے۔

حتی یجوز نسخ الخاص بہ: یہاں تک کہ خاص کا منسوخ کرنا عام کے ذریعہ جائز ہے کیونکہ ناسخ ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ منسوخ کے مساوی ہو یا اس سے بہتر ہو

تشریح۔ **عام کا حکم** :- عام کی تعریف بیان کرنے کے بعد اس کا حکم بیان کیا جا رہا ہے، فرمایا عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کو قطعیت کے ساتھ شامل ہوتا ہے: اس میں قطعیت اور یقین کو واجب کرتا ہے اور جس طرح خاص یقین کا فائدہ دیتا ہے ٹھیک اسی طرح عام بھی اپنے افراد میں یقین کا فائدہ دیتا ہے چنانچہ اس کے مقتضی پر یقین کرنا بھی ضروری ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے

قولہ یوجب الحکم: شارح نے کہا کہ ماتن نے اپنے اس قول سے ان لوگوں کے قول کو رد فرمایا ہے کہ عام مجمل ہوتا ہے کیونکہ جمع کے اعداد مختلف ہیں اس وجہ سے کہ اگر جمع قلت ہے تو اس کے افراد تین سے دس تک محدود ہیں ان میں سے ہر عدد مراد لیا جا سکتا ہے۔ اور جمع کثرت میں تین سے لے کر غیر متناہی اعداد تک مراد لئے جا سکتے ہیں۔ اور ان کے درمیان کے اعداد میں سے جو چاہیں مراد لے سکتے ہیں۔ اور ان مراتب عدد میں کسی کو کسی پر فوقیت اور ترجیح بھی حاصل نہیں ہے کہ جس کی بنا پر بعض افراد کا مراد لینا یقینی ہو۔ اسی لئے جمع کا عدد مجمل ہے اور کسی عدد کے بھی موجب نہیں ہے بلکہ کسی قرینہ یا دلیل سے جب کسی عدد کی تعیین ہو جائے جمع پر عمل کرنا واجب التوقف ہے اسلئے نہ اس پر عمل ضروری ہے اور نہ اعتقاد ضروری ہے

اشاعرہ کا مذہب :- اس بارہ میں حضرات اشاعرہ میں سے بعض نے کہا چونکہ جمع کے کسی عدد کو دوسرے عدد پر ترجیح حاصل نہیں ہے۔ لہذا وہ مجمل ہے۔ اس لئے جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے اس وقت تک یہ واجب التوقف ہوگا۔ اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا نہ اس کا اعتقاد رکھنا واجب ہوگا۔

مشائخ سمرقند کا مذہب :- جمع کے متعلق علماء سمرقند میں سے بعض نے کہا اس سے حق تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے خواہ عموم کی یا خصوص کی مبہم طریق پر اس کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ضروری ہے مگر تعیین سے پہلے اس پر عمل کرنا واجب اور ضروری نہیں۔

احناف کی جانب سے جواب :- احناف کے نزدیک جب تک ترجیح پر کوئی دلیل قائم نہ ہو تو اس جمع کو کل پر محمول کیا جائے گا اس صورت میں ترجیح بلا مرجح اور مجمل ہونے کا الزام عائد نہ ہو سکے گا۔

قولہ فیما یتناولہ: شارح نے فرمایا اس جملے سے ان لوگوں کے مسلک کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ عام اگر صیغہ واحد ہو تو وہ ایک فرد کو واجب کرتا ہے یعنی اس سے ایک فرد مراد ہوگا اور جمع کا صیغہ تو صرف تین افراد کو واجب کرتا ہے یعنی اس سے صرف تین کا عدد مراد لیا جائے گا اور ان دونوں کے علاوہ عام کے جتنے الفاظ ہیں ان سے کتنے افراد مراد ہیں یہ مسئلہ دلیل کے قیام پر موقوف رہے گا اور جیسی دلیل یا قرینہ موجود ہوگا وہی مراد لیا جائیگا۔

ان لوگوں نے اپنے مسلک کی دلیل پر فرمایا کسی بامعنی لفظ کو اس کے معنی سے مجرد (خالی) کرنا اور یہ کہنا کہ
اس لفظ کے کوئی معنی نہیں ہیں ایسا کرنا درست نہیں ہے بلکہ کچھ نہ کچھ کا مراد ہونا ضروری ہے۔ اب اگر عام صیغہ
واحد ہے اور اس سے اقل عدد مراد لیا جاتے اور اگر عام جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع مراد لیا جائے یعنی
تین افراد مراد ہوں تو یہ متیقن اور ہوگا اور اگر اقل افراد سے زائد مراد لیا جائے یعنی واحد کے صیغہ سے ایک
سے زائد افراد اور جمع کے صیغہ سے تین افراد سے زائد افراد مراد لئے جائیں تو یہ متیقن ہونے کے بجائے مشکوک
ہوں گے اس کی وجہ سے اقل عدد تو مافوق الاقل میں شامل ہے مگر اس کا عکس یعنی مافوق الاقل تو وہ اقل
عدد میں شامل نہیں ہوتا۔ اس لئے اقل عدد تو یقینی ہوا کیونکہ اقل عدد اور مافوق الاقل دونوں میں پایا جاتا ہے
مگر مافوق الاقل عدد یہ مشکوک ہوا کیونکہ یہ اقل عدد سے زائد پر دلالت کرتا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو
یقینی ہو اس کو مراد لینا چاہئے مشکوک کو مراد نہ لینا چاہئے اس لئے عام اگر صیغہ واحد ہے تو ایک فرد مراد
لیا جائے گا۔ اور اگر جمع کا صیغہ ہے تو تین افراد مراد لئے جائیں گے۔

احناف نے اس استدلال کا یہ جواب دیا ہے کہ اس طرح استدلال میں لغت کو ذریعہ قیاس ثابت کیا گیا
ہے وہ باطل ہے لہٰذا یہ قول بھی غلط ہے۔

قولہ قطعا الخ اس سے امام شافعیؒ کے قول کی تردید مقصود ہے کیونکہ ان کے نزدیک عام ظنی ہے۔ امام
شافعیؒ نے عام کے ظنی ہونے کی دلیل میں فرمایا کہ کوئی بھی عام ایسا نہیں ہے جس سے اس کے بعض افراد
کو خاص نہ کر لیا گیا ہو، سوائے اس عام کے جس کے بارے میں دلیل سے ثابت ہو جائے کہ اس سے کسی فرد کی
تخصیص نہیں کی گئی، وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتا جیسے ان اللہ بکل شیء علیم واللہ علی کل شیء قدیر۔
ان دونوں مثالوں میں عام کا کوئی فرد بھی خاص نہیں کیا گیا۔ اس نوع کے عام کے علاوہ دوسرا کوئی صیغہ عام کا نہیں
جس میں تخصیص کا احتمال نہ ہو اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں۔ پس احتمال کے ہوتے ہوئے عام یقینی
نہیں ہوتا بلکہ ظن کا فائدہ دیتا ہے۔ اور دلیل ظنی ہوا عام مفید ظن ہوا اس صورت میں عمل کو واجب تو کرتا
ہے مگر موجب للاعتقاد نہیں ہے جس طرح خبر واحد اور قیاس کا حال ہے کہ ان سے عمل تو واجب کرتا ہے
مگر دوسری جانب کا احتمال باقی رہتا ہے۔ اس لئے یہ دونوں موجب للاعتقاد نہیں ہیں۔

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے حضرت امام شافعیؒ کی جانب سے جو احتمال پیدا کیا گیا ہے وہ
بغیر دلیل کے ہے اور دعویٰ بلا دلیل کے مقبول نہیں ہوتا۔ اس لئے اس احتمال کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔
کیونکہ صیغہ عام اپنی وضع کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ حضرات صحابہ کرام نے صیغہ عام سے
عموم پر استدلال فرمایا ہے اور انھوں نے قرائن کو ضروری نہیں قرار دیا تو عام کے صیغے اگر اپنی وضع کے
لحاظ سے عموم پر دال نہ ہوتے تو عموم کے معنی لینے کے لئے قرائن کی احتیاج ہوتی اس سے معلوم ہوا صیغہ عام
قرینہ کے بغیر عموم پر دلالت کرتا ہے اور لفظ عام کی دلالت معنی پر قطعی ہوتی ہے اس میں کسی قرینہ کی حاجت

نہیں ہوتی نتیجہ یہ نکلا کہ صیغۂ عام کی دلالت معنی عام پر قطعی ہے ظنی نہیں ہے۔ اور جہاں تک ما من عام الا وقد خص منہ البعض کا مسئلہ ہے تو یہ احتمال تو ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی اس لئے احتمال ناشی بلا دلیل کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ بغیر دلیل کے احتمالات تو بے شمار پیدا کئے جا سکتے ہیں مثلاً ہم نے آسمان کو اپنی آنکھ سے دیکھا پھر بھی یہ ممکن ہے کہ ہم نے آسمان کو نہ دیکھا ہو تو یہ احتمال جہل اور بے معنی ہوگا۔ البتہ عام سے اگر بعض افراد کو یقینی طور پر خارج کرا دیا گیا ہے تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوا ہے اس لئے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور یہ عام ظنی ہوگا کیونکہ عام خص منہ البعض ہے اور عام مخصوص البعض قطعی نہیں ہوتا ظنی ہوتا ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ مطلقاً عام احناف کے نزدیک قطعی ہے جو یقین کا فائدہ دیتا ہے اور قطعی ہونے میں عام خاص کے برابر ہے۔

حَتّٰى يَجُوْزَ نَسْخُ الْخَاصِّ بِهٖ. يَعْنِيْ بِالْعَامِّ لِاَنَّهٗ يُشْتَرَطُ فِي النَّاسِخِ اَنْ يَّكُوْنَ مُسَاوِيًا لِلْمَنْسُوْخِ اَوْ اَعْلٰى مِنْهُ كَحَدِيْثِ الْعُرَنِيِّيْنَ نُسِخَ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ وَعُرَيْنَةُ قَبِيْلَةٌ يُنْسَبُوْنَ اِلٰى عُرَيْنَةَ تَصْغِيْرُ عُرَنَةَ الَّتِيْ هِيَ وَادٍ بِعَرَفَاتٍ وَقِصَّتُهُمْ مَا رَوٰى اَنَسُ بْنُ مَالِكٍ اَنَّ اُنَاسًا مِّنْ عُرَيْنَةَ اَتَوا الْمَدِيْنَةَ فَلَمْ تُوَافِقْهُمْ فَاصْفَرَّتْ اَلْوَانُهُمْ وَانْتَفَخَتْ بُطُوْنُهُمْ فَاَمَرَهُمْ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ يَّخْرُجُوْا اِلٰى اِبِلِ الصَّدَقَةِ وَيَشْرَبُوْا مِنْ اَبْوَالِهَا وَاَلْبَانِهَا فَفَعَلُوْا فَصَحُّوْا ثُمَّ ارْتَدُّوْا وَقَتَلُوا الرُّعَاةَ وَاسْتَاقُوا الْاِبِلَ فَبَعَثَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيْ اٰثَارِهِمْ قَوْمًا فَاُخِذُوْا فَاَمَرَ بِقَطْعِ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلِهِمْ وَسَمَلَ اَعْيُنَهُمْ وَتَرَكَهُمْ فِيْ شِدَّةِ الْحَرِّ حَتّٰى مَاتُوْا فَهٰذَا حَدِيْثٌ خَاصٌّ بِبَوْلِ الْاِبِلِ يَدُلُّ عَلٰى طَهَارَتِهٖ وَعَلَيْهِ تَمَسَّكَ مُحَمَّدٌ فِيْ اَنَّ بَوْلَ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهٗ طَاهِرٌ وَيَحِلُّ شُرْبُهٗ لِلتَّدَاوِيْ وَغَيْرِهٖ وَعِنْدَهُمَا هُوَ مَنْسُوْخٌ بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ وَهُوَ عَامٌّ لِمَأْكُوْلِ اللَّحْمِ وَغَيْرِهٖ فَقَدْ نُسِخَ الْخَاصُّ بِهٰذَا الْعَامِّ فَبَوْلُ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهٗ وَغَيْرِهٖ كُلُّهٗ نَجِسٌ حَرَامٌ لَا يَحِلُّ شُرْبُهٗ وَاسْتِعْمَالُهٗ لِلتَّدَاوِيْ وَغَيْرِهٖ عِنْدَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ وَيَحِلُّ عِنْدَ اَبِيْ يُوْسُفَ فِي التَّدَاوِيْ لِلضَّرُوْرَةِ لَا عَلٰى مَا عُرِفَ وَتَحْقِيْقُ هٰذَا الْحَدِيْثِ النَّاسِخِ مَا رُوِيَ اَنَّهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا فَرَغَ مِنْ دَفْنِ صَحَابِيٍّ صَالِحٍ اُبْتُلِيَ بِعَذَابِ الْقَبْرِ جَاءَ اِلَى امْرَاَتِهٖ فَسَاَلَهَا عَنْ اَعْمَالِهٖ فَقَالَتْ كَانَ يَرْعَى الْغَنَمَ وَلَا يَتَنَزَّهُ مِنْ بَوْلِهٖ فَحِيْنَئِذٍ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِسْتَنْزِهُوْا مِنَ الْبَوْلِ فَاِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ فَهُوَ بِحَسَبِ شَانِ النُّزُوْلِ اَيْضًا خَاصٌّ بِبَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهٗ كَمَا كَانَ الْمَنْسُوْخُ خَاصًّا بِهٖ لٰكِنَّ الْعِبْرَةَ بِعُمُوْمِ اللَّفْظِ الَّذِيْ يَدُلُّ عَلٰى كَوْنِ حَدِيْثِ الْعُرَنِيِّيْنَ مَنْسُوْخًا بِهٰذَا

فالحديث يشير الى ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام

ترجمہ: یہاں تک کہ خاص کا منسوخ کرنا عام کے ذریعہ جائز ہے کیونکہ ناسخ ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ منسوخ کے مساوی ہو یا اس سے بہتر ہو۔ جیسے عرینہ والی حدیث خاص ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول استنزہوا من البول سے منسوخ ہے عرنیین ایک قبیلہ ہے جو عرینہ کی طرف منسوب ہے اور عرینہ عرنہ کی تصغیر ہے، اور عرنہ عرفات میں ایک وادی کا نام ہے۔ تفصیل اس حدیث کی یہ ہے کہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ نے روایت فرمایا کہ عرینہ کی ایک جماعت مدینہ حاضر ہوئی پس ان کو یہاں کی آب و ہوا موافق نہ آئی اس لئے ان کے رنگ زرد پڑ گئے اور ان کے شکم پھول گئے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم دیا کہ صدقہ کے اونٹوں کے پاس چلے جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پئیں پس وہ صحت یاب ہو گئے اس کے بعد وہ لوگ مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کر دیا اور اونٹوں کو ہنکا کر لے گئے تو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پیچھے ایک جماعت کو بھیجا پس وہ ان کو گرفتار کر لائے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ پیروں کے کاٹنے اور آنکھوں کے پھوڑنے کا حکم دیا اور فرمایا کہ ان کو تیز دھوپ میں چھوڑ دیا جائے حتیٰ کہ وہ مر گئے۔ پس یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اس کی طہارت حلت پر دلالت کرتی ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی سے استدلال فرمایا کہ ماکول لحم کا بول پاک ہے اور اس کا پینا حلال ہے دوا کے لئے اور اس کے علاوہ کے لئے بھی۔

وعندهما هو منسوخ الخ: امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ حدیث استنزہوا من البول والی حدیث سے منسوخ ہے۔ اور یہ حدیث ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب کو عام ہے، چنانچہ ثابت ہوا کہ خاص کو اس عام سے منسوخ کیا گیا ہے پس ماکول لحم اور غیر ماکول اللحم ہر دو کا پیشاب نجس اور حرام ہے، اس کا پینا استعمال کرنا دوا کے طور پر یا اس کے علاوہ کے لئے استعمال کرنا ممنوع ہے امام صاحب کے نزدیک اور امام ابو یوسف کے نزدیک دوا میں ضرورت کی وجہ سے حلال ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ اور منسوخ ناسخ حدیث کا پورا واقعہ یہ ہے جو بیان کیا جاتا ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک نیک صالح صحابی کی تدفین سے فارغ ہو چکے تو دیکھا کہ وہ عذاب میں مبتلا کئے گئے ہیں تو ان کی بیوی کے پاس تشریف لے گئے اور ان کے اعمال کے متعلق دریافت کیا، تو ان کی بیوی نے عرض کیا کہ وہ بکریاں چرایا کرتے تھے مگر ان کے پیشاب سے نہیں بچتے تھے تو اس وقت آپ نے ارشاد فرمایا پیشاب سے بچو کیونکہ قبر کا عمومی عذاب اسی سے ہوتا ہے۔ تو یہ روایت اپنے شان نزول کے لحاظ سے بھی ماکول لحم کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے جس طرح کہ عرنیین والی حدیث اس کے ساتھ خاص تھی لیکن استدلال الفاظ کے عموم سے کیا جاتا ہے اور وہ چیز جو عرنیین والی حدیث کے منسوخ ہونے پر اس حدیث کے ذریعہ دلالت کرتی ہے، اور وہ یہ ہے کہ وہ مثلہ جو عرنیین والی حدیث میں موجود ہے

بالاتفاق منسوخ ہے کیونکہ ابتداء اسلام میں جائز تھا۔ بعد میں اس کو منسوخ کر دیا گیا۔

تشریح خاص عموم کی طرح عام بھی قطعی اور یقینی ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کیا جا سکتا ہے جبکہ منسوخ کرنے والے یعنی ناسخ کے لئے ضروری ہے کہ وہ منسوخ سے کہ جس کو منسوخ کیا جا رہا ہے اس سے قوی ہو یا کم از کم اس کے مساوی ہو۔ جیسے خاص کے لئے عام کے ناسخ ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ وہ خاص کے برابر ہے یا پھر اس سے قوی ہے۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ عام خاص کے برابر ہے اور خاص قطعی ہے لہٰذا عام بھی قطعی ہے۔ جیسے حدیث عرینہ خاص ہے اور اس کو عام حدیث یعنی استنزہوا من البول سے منسوخ کیا گیا ہے۔

اس اجمال کی قدرے تفصیل ملاحظہ ہو۔ عرفات کی وادی میں ایک بستی تھی جس کا نام عرنہ تھا اس کی تصغیر عرینہ آتی ہے ایک قبیلہ جو اس بستی کی جانب منسوب تھا عرینہ کہلاتا تھا۔ حدیث انس بن مالک میں اس قوم کی تفصیل اس طرح بیان کی گئی ہے۔ عرینہ کے کچھ آدمی مشرف بہ اسلام ہوئے اور مدینہ منورہ آ گئے اور یہاں قیام کیا۔ مگر مدینہ کی آب و ہوا انھیں موافق نہ آئی اس لئے بیمار ہو گئے۔ ان کے پیٹ پھول گئے اور چہرے زرد پڑ گئے۔ جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی حالت زار کا علم ہوا تو آپ نے بطور علاج ان کے لئے تجویز فرمایا کہ وہ جنگل میں چلے جائیں اور صدقات کے اونٹ جہاں ہیں وہاں قیام کریں اور اونٹوں کا دودھ اور ان کا پیشاب بھی پئیں، چنانچہ تھوڑے دن ایسا کرنے پر یہ لوگ تندرست ہو گئے اور بیماری و کمزوری دور ہو گئی۔ اس احسان کے بدلے انھوں نے برا سلوک کیا۔ خود مرتد ہو گئے اور چرواہوں کو قتل کر کے اونٹوں کو اپنے ساتھ ہنکا کر لے گئے۔

جب اس حادثے کی اطلاع آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی تو آپ نے کچھ صحابہ کو بھیج کر ان کو گرفتار کرایا۔ جب وہ آپ کی خدمت میں لائے گئے تو آپ نے ان کے ہاتھوں اور پیروں کے کاٹنے کا حکم فرمایا اور آنکھوں کو پھوڑ دینے کا امر فرمایا اور اسی حالت میں ان کو دھوپ میں ڈال دینے کا حکم فرمایا حتی کہ یہ لوگ مر گئے۔ یہ لوگ مرتد ہو گئے تھے اور صحابہ کو مارا پیٹا اور قتل کیا تھا اس لئے آپ نے مذکورہ بالا سلوک ان مجرموں کے ساتھ کیا۔

ایک حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ ان لوگوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چرواہوں کو پہلے مثلہ کیا پھر ان کی آنکھیں پھوڑیں اس کے بعد ان کو قتل کیا تھا۔ جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا کے مطابق ان کے ساتھ یہ سلوک کیا گیا۔

یہ حدیث عرینہ کہلاتی ہے اس میں آپ نے اونٹوں کے پیشاب کے پینے کا امر فرمایا تھا اسی لئے اس سے استدلال کیا گیا کہ ماکول لحم کا پیشاب طاہر ہے اور دوا کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ یہی قول امام محمد کا بھی ہے مگر امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ حدیث منسوخ ہے اور استنزہوا من البول فان عامۃ عذاب القبر منہ اس کے لئے ناسخ ہے۔ اس حدیث کا شان ورود بھی ایک اہم ترین واقعہ ہے۔

اس کا بیان یہ ہے کہ ایک صحابی کو انتقال کے بعد جب دفن کر دیا گیا تو آپ نے محسوس فرمایا کہ یہ صحابی عذاب میں مبتلا ہے، آپ تحقیق حال کے لئے اس صحابی کے گھر تشریف لے گئے اور ان کی بیوی سے ان کی زندگی کے حالات اور معمولات دریافت فرمائے بیوی نے جواب دیا کہ یہ بکریاں چرایا کرتے تھے مگر ان بکریوں کے پیشاب سے احتراز نہ کیا کرتے تھے۔ یہ سن کر آپ نے صحابہ سے فرمایا کہ پیشاب سے احتیاط کرو کیونکہ عام طور پر قبر میں عذاب پیشاب سے احتیاط نہ کرنے کی بنا پر ہوتا ہے۔ یہ حدیث اپنے شان ورود کے لحاظ سے بکری کے پیشاب سے متعلق ہے مگر باعتبار الفاظ کے اس میں عمومیت پائی جاتی ہے اور اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے، خاص واقعہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ آپ نے مطلقاً بول سے احتراز کا امر فرمایا ہے خواہ پیشاب اس جانور کا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے یا ایسے جانور کا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا، بہرحال یہ حدیث عام ہے اور عرنیین والی حدیث کے لئے ناسخ ثابت ہو گیا، اسی حدیث کی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک مطلقاً پیشاب ناپاک ہے خواہ وہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب ہو یا غیر ماکول اللحم جانور کا، اس کا پینا اور بطور دوا کے استعمال کرنا دونوں ناجائز ہیں، امام صاحب کے اس قول کی تائید اس فرمان رسول سے ہوتی ہے جس میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ ان شفاءکم فیما حرم علیکم جو چیز تم پر حرام کی گئی ہے اس میں شفا نہیں ہے، اس لئے اس کا علاج کے طور پر استعمال کرنا بھی درست نہیں ہے۔ البتہ امام ابو یوسف دوا کی ضرورت سے بول ماکول اللحم کو جائز قرار دیتے ہیں اور وہ لاشفاء فیما حرم کا جواب یہ عنایت فرماتے ہیں کہ یہ حدیث بالکل صحیح ہے مگر جب ضرورت کے تحت اس کو پینے کی اجازت عطا فرما دی گئی تو اب وہ چیز حرام نہیں رہا۔

اعتراض: شارح نے دلائل ذکر کرتے وقت حدیث العرنیین کے بارے میں ایک اعتراض کو جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر عرنیہ والی حدیث زمانے کے لحاظ سے مقدم ہو اور استنزہوا من البول والی حدیث اس زمانے کے لحاظ سے مؤخر ہو تو عرنیہ والی حدیث منسوخ اور استنزہوا والی روایت اس کے لئے ناسخ بن سکتی ہے حالانکہ یہ بات ثابت نہیں۔

اس اشکال کا جواب: احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عرنیہ والی روایت میں مثلہ کرنے کا بھی ذکر ہے، اور مثلہ کرنے کا حکم سب کے نزدیک حرام ہے، اس میں بھی اتفاق ہے کہ مثلہ کرنے کی اجازت شروع اسلام میں تھی اور بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا، تو عرنیہ کی حدیث کے ایک جزء کا منسوخ ہونا بالاتفاق ثابت ہے، تو اس حدیث کا دوسرا جز یعنی بول ماکول لحم کی اجازت بھی یقیناً منسوخ ہو گئی ہے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ حدیث کے ایک جزء کے منسوخ ہونے سے دوسرے جزء کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے ممکن ہے مثلہ کا حکم منسوخ ہو اور پیشاب کے استعمال کا حکم یعنی بول ماکول لحم کا حکم جواز پر برقرار ہو اس احتمال کو کس طرح رد کیا جائے گا۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان میں سے ایک حدیث نہی پر دلالت کرتی ہے یعنی استنزہوا عن البول

حدیث جس سے پیشاب سے بچنے کا حکم دیا گیا ہے ۔ مستعمل کی ممانعت ثابت ہوتی ہے ۔ اور عرنیین والی حدیث
مستعمل بول کی اباحت پر دلالت کرتی ہے ۔ اور قاعدہ ہے کہ جب محرم اور مبیح چیزوں میں تعارض ہو تو نتیجہ چونکہ
زوال کے تابع ہوتا ہے یا نفی و اثبات کا تعارض ہوتا ہے تو نفی اور محرم کو ترجیح دی جاتی ہے ۔ اس قاعدہ سے
بھی اباحت پر دلالت کرنے والی روایت منسوخ ہوگی ۔

وَإِذَا أَوْصَى بِخَاتَمٍ لِإِنْسَانٍ ثُمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ لِآخَرَ أَنَّ الْحَلْقَةَ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصَّ بَيْنَهُمَا
تَأْيِيدٌ لِمُقَدِّمَةٍ مَفْهُومَةٍ مِمَّا قَبْلُ وَهِيَ أَنَّ الْعَامَّ مُسَاوٍ لِلْخَاصِّ عِنْدَنَا فِي قَطْعِيَّتِهِ وَهِيَ أَنَّهُ
إِذَا أَوْصَى أَحَدٌ بِخَاتَمِهِ لِإِنْسَانٍ ثُمَّ أَوْصَى بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ بَعْدَهُ بِفَصِّ ذَلِكَ الْخَاتَمِ بِعَيْنِهِ
لِإِنْسَانٍ آخَرَ يَكُونُ الْحَلْقَةُ لِلْمُوصَى لَهُ الْأَوَّلِ خَاصَّةً وَالْفَصُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي
عَلَى التَّسَاوِي وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخَاتَمَ عَامٌّ أَيْ كَالْعَامِّ لِأَنَّ الْعَامَّ الْمُصْطَلَحَ هُوَ مَا يَشْمَلُ أَفْرَادًا
وَالْخَاتَمُ لَا يَصْدُقُ إِلَّا عَلَى فَرْدٍ وَاحِدٍ وَلَكِنَّهُ يَشْمَلُ الْحَلْقَةَ وَالْفَصَّ كِلَيْهِمَا وَالْفَصُّ خَاصٌّ
مَدْلُولُهُ فَقَطْ فَإِذَا ذَكَرَ الْخَاصَّ بَعْدَ الْعَامِّ بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا فِي حَقِّ
الْفَصِّ فَيَكُونُ الْفَصُّ لِلْمُوصَى لَهُمَا جَمِيعًا تَسْوِيَةً لِلْعَامِّ مَعَ الْخَاصِّ بِخِلَافِ مَا إِذَا أَوْصَى
بِالْفَصِّ بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَانًا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاتَمِ فِيمَا سَبَقَ الْحَلْقَةُ فَقَطْ فَتَكُونُ
الْحَلْقَةُ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصُّ لِلثَّانِي وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ يَكُونُ الْفَصُّ لِلثَّانِي أَلْبَتَّةَ سَوَاءٌ أَوْصَى
بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ أَوْ مَوْصُولٍ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِنَّمَا تَلْزَمُ بَعْدَ مَمَاتِهِ لَا فِي حَيَاتِهِ فَكَانَ الْمَوْصُولُ
وَالْمَفْصُولُ سَوَاءً فِي الْوَصِيَّةِ . الرَّقَبَةُ لِإِنْسَانٍ وَخِدْمَتُهَا لِلْآخَرِ إِنَّمَا الْوَصِيَّةُ بِالرَّقَبَةِ لَا تَتَنَاوَلُ
الْخِدْمَةَ لِأَنَّهُمَا جِنْسَانِ مُخْتَلِفَانِ بِخِلَافِ الْخَاتَمِ فَإِنَّهُ يَتَنَاوَلُ الْفَصَّ لَا مَحَالَةَ فَتَكُونُ
كَالْقِيَاسِ مَعَ الْفَارِقِ .

ترجمہ اور جب کوئی شخص کسی انسان کے لئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر اس کے بعد کسی دوسرے
انسان کے لئے انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت کرے تو انگوٹھی کا حلقہ اول کے لئے ہوگا اور نگینہ
دونوں کے درمیان مشترک ہوگا ۔ یہاں سے ایک مقدمہ کی تائید کرنا مقصود ہے جو پیچھے بیان سے مفہوم ہوتا ہے
اور وہ یہ ہے کہ عام خاص کے مساوی ہوتا ہے اس کی تائید میں ایک فقہی مسئلہ بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ جب
ایک شخص کسی شخص کے لئے اپنی انگوٹھی دینے کی وصیت کی، پھر کلام مفصول سے یعنی تھوڑی دیر کے بعد کلام

کیا، جیسے اس انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت دوسرے آدمی کیلئے کردی تو حلقہ موصیٰ لہ اول کو ملیگا اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا کیونکہ خاتم عام ہے یعنی عام کے مانند ہے کیونکہ اصطلاحی عام وہ ہے جو افراد کو شامل ہو اور خاتم صرف ایک انگوٹھی پر دلالت کرتی ہے، البتہ عام کے مانند ہے جو حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے اور نص اپنے معنی کے لحاظ سے خاص ہے۔

فاذا ذکر الخاص بعد العام. تو پس جبکہ عام کے بعد خاص کو مفصول کلام کے ذریعہ ذکر کیا گیا (یعنی پہلے خاتم کا ذکر کیا) تو دونوں کے درمیان نص کے بارے میں تعارض واقع ہوگیا، لہذا نص دونوں کے درمیان مشترک ہوگا تاکہ عام کو خاص کے برابر کر دیا جائے، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے کلام موصول سے نص کی وصیت کیا ہو، کیونکہ اس صورت میں یہ کلام بیان واقع ہوگا اس لئے کہ خاتم سے مراد ما سبق میں صرف حلقہ ہے لہذا حلقہ اول کے لئے اور نص ثانی کے لئے ہو جائے گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نص ثانی کے لئے ہر صورت میں ہوگا خواہ کلام مفصول سے نص کا ذکر کیا ہو یا موصول کلام سے اس وجہ سے کہ وصیت کرنے کے بعد نافذ ہوتی ہے زندگی میں نافذ نہیں ہوتی لہذا وصیت کے باب میں موصول اور مفصول کلام دونوں برابر ہیں جیسے اس صورت میں کہ کسی نے غلام کی وصیت کی ایک انسان کے لئے اور اس کی خدمت کرنے کی وصیت دوسرے شخص کو کی ہو، ہمارا جواب یہ ہے کہ رقبہ کی وصیت خدمت کی وصیت کو شامل نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں دو مختلف جنس ہیں بخلاف خاتم کے کہ وہ لامحالہ نص کو شامل ہوتی ہے پس امام ابو یوسفؒ کا قول قیاس مع الفارق کے مانند ہے۔

تشریح عام خاص کے مساوی ہے، اس دعویٰ پر ایک فقہی مسئلہ سے تائید کی گئی، مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کے لئے وصیت کی کہ میری انگوٹھی فلاں آدمی کو دیدی جائے، پھر کچھ دیر کے بعد اس نے کہا کہ اس میں سے نگینہ دوسرے آدمی کو دیدیا جائے، اس واقعہ میں وصیت کرنے والا ایک شخص ہے لیکن وصیت کی گئی ہے وہ دو آدمی ہیں، پہلے کو اس نے انگوٹھی کی وصیت کی جس میں نگینہ بھی شامل تھا بعد میں دوسرے آدمی کے لئے اس نے اس انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت کردی اس مثال میں خاتم یعنی انگوٹھی عام ہے جس میں دائرہ نگینہ دونوں عام ہیں اور نص یعنی نگینہ اس کے مقابلے میں خاص ہے۔

وصیت کرنے والے شخص نے پہلے وصیت میں عام کیا یعنی پوری انگوٹھی کی وصیت کی اس کے بعد کلام مفصول سے دوسرے کے نام نگینہ کی وصیت کردی ہے اس لئے اس بارہ میں تعارض واقع ہوا کہ نگینہ کس کو دیا جائے خاتم والے کو یا نگینہ والے کو، اس لئے عام یعنی انگوٹھی اور خاص یعنی اس کا نگینہ دونوں کو برابر کرنے کے لئے کہا گیا ہے کہ انگوٹھی کا حلقہ اول کو دیدیا جائے اور نگینہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اور وصیت کرنے والے کی دوسری وصیت پہلی وصیت کے لئے نگینہ کے بارہ میں مخصص ہوگی، اور کہا جائے گا کہ پہلی وصیت میں خاتم سے صرف حلقہ مراد ہے اس لئے اس کو انگوٹھی کا صرف اصل یعنی حلقہ دیا جائے گا اور دوسرے آدمی کو اس کا نگینہ دیا جائے گا۔

ایسا نہیں ہے۔ بیان اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" مت کھاؤ اس جانور
سے جس پر ذبح کے وقت اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، یہ کلمۂ ما عام ہے۔ تمام لم یذکر اسم اللہ علیہ کو شامل ہے
خواہ عمداً ترک بسم اللہ کیا گیا ہو یا نسیاناً، جیسا مذہب ہے کہ متروک التسمیہ اصلاً حلال نہ ہو جیسا کہ امام مالکؒ
کا مذہب ہے، لیکن اے احناف تم نے اس عام میں ناسی کی تخصیص کر لی ہے اور کہتے ہو کہ ناسیاً ذبح کرتے
وقت اگر بسم اللہ چھوٹ جائے تو ذبیحہ کھانا جائز ہے، اور آیت کو عمداً تسمیہ ترک کرنے پر محمول کرتے ہوئے
ہم نے جواب دیا کہ اس آیت سے عمداً ترک تسمیہ کرنے کو بھی اسی پر قیاس کر کے خاص کرتے ہیں اور خبر واحد
سے بھی اور وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے بسم اللہ پڑھے یا
نہ پڑھے اسلئے آیت کے تحت ان میں سے کوئی بھی باقی نہ رہا البتہ وہ جانور جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔

تشریح: اس جگہ عام کی دو مثالیں ہیں جن میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ پر حضرت امام شافعیؒ نے
اعتراض کیا ہے اور اس اعتراض کی بنیاد در حقیقت امام شافعیؒ کا یہ ظن ہے کہ یہاں دونوں
مثالوں میں مخصوص منہ البعض ہیں، یعنی یہ دونوں عام اس قسم کے ہیں جن سے ان کے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا
ہے حالانکہ واقعہ اس کے خلاف ہے۔

مثال اول جس میں امام شافعیؒ کو غلط فہمی ہوئی ہے، آیت "ولا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ" ہے
مسلمانو! تم ان جانوروں کا گوشت مت کھاؤ جن کے ذبح کرتے وقت خدا تعالیٰ شانہ کا نام نہیں لیا گیا۔ اس
آیت میں مما لم یذکر میں حرف ما مذکور ہے جس سے وہ جانور مراد ہیں جو ذبح تو کئے گئے مگر ذبح کرتے وقت
اللہ کا نام نہیں لیا، نام نہ لینے کی دو صورتیں ہیں، ذبح کرتے وقت اللہ کا نام بھولے سے چھوٹ گیا، ذبح کرتے
وقت قصداً اور عمداً اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ اور کلمہ ما ان دونوں کو عام ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ حق تعالیٰ
نے ہر دو قسم کے جانوروں کو کھانے سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ حضرت امام مالکؒ کا قول بھی یہی ہے وہ دونوں
قسم کے متروک التسمیہ کو حرام کہتے ہیں، مگر اے احناف تم نے اس عموم سے بھول کر تارک تسمیہ کو خاص کر لیا
ہے اور کہتے ہو کہ وہ جانور جس پر ذبح کرتے وقت نسیاناً اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ حلال ہے، اور کہتے ہو کہ عمداً
جس نے ذکر کو ترک کر دیا وہ اس آیت میں مراد ہے یعنی عمداً جس نے تسمیہ ترک کیا اس کا کھانا جائز نہیں ہے
لہٰذا اگر تم اس آیت سے نسیان والے کو خاص کر سکتے ہو، تو ہم نے عمداً تسمیہ ترک کرنے کو خاص کر لیا
تو اس میں کون سی حرج کی بات ہو گئی، اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ جس طرح نسیاناً ترک تسمیہ کا ذبیحہ حلال ہے تو
عمداً ترک کئے جانے کا ذبیحہ بھی حلال ہے۔ گویا وہ ناسی پر عامد کو قیاس کرتے ہیں۔

شوافع کی پیش کردہ دلیل ثانی ایک حدیث شریف ہے، جس میں فرمایا گیا ہے، مومن خدا کے نام سے ہی ذبح
کرتا ہے، ذبح کرتے وقت وہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے۔ لہٰذا اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عمداً بسم اللہ چھوڑنے
کی صورت میں بھی اس کا ذبح کیا ہوا جانور حلال ہے

ایک سوال اور اس کا جواب: حضرت امام شافعیؒ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آیت مذکورہ مما لم یذکر اسم اللہ الخ میں دونوں قسم کے ذبیحے شامل ہیں، وہ جانور جن کو ذبح کرتے وقت نسیاناً بسم اللہ نہیں پڑھی گئی۔ وہ جانور جن کو ذبح کرنے کے وقت عمداً بسم اللہ ترک کردی گئی۔ جب کہ بالاجماع اس آیت سے ناسی کو خاص کرلیا گیا ہے۔ تو آپ نے اس پر قیاس کرکے عمداً ترک کرنے والے کو بھی شامل کرلیا ہے اور اس کو حلال مانا ہے لہٰذا اس طرح جب دونوں اقسام کے جو خود آیت کے حکم سے خاص کرلئے گئے تو اب اس آیت پر عمل کس طرح ہوسکے گا۔ لازم آتا ہے کہ یہ آیت معمول بہا نہ ہے۔

جواب من جانب امام شافعیؒ: ان کی طرف سے یہ جواب دیا گیا کہ یہ غلط ہے کہ دونوں مذکورہ اقسام کو خاص کرلینے کے بعد آیت معمول بہا نہیں رہی۔ بلکہ صورت واقعہ یہ ہے کہ آیت معمول بہا ہے۔ آیت میں وہ تمام ذبیحے مراد ہیں جن کو غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو ان کا کھانا حرام ہے۔ لہٰذا اس آیت سے امام شافعیؒ پر اعتراض وارد نہ ہوگا۔

آیت سے عامد کو خاص کرنے کی دلیل: ایک حدیث ہے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مسلمان تو اللہ کے نام سے ذبح کرتا ہے۔ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے مطلب یہ ہے کہ مسلمان کا ذبح کیا ہوا جانور ہر صورت میں حلال اور پاک ہے، خواہ بسم اللہ پڑھے یا بھول کر یا عمداً اس کو ترک کردے۔ ثابت ہوا کہ قصداً بسم اللہ ترک کرنے سے ذبیحہ حلال رہتا ہے۔

اعتراض: ثم بعد ذلک الخ دونوں کو خارج کرنے کے بعد آیت کے حکم کے تحت کوئی فرد باقی نہیں رہتا یہ ایک اعتراض ہے جو امام شافعیؒ پر وارد ہوتا ہے۔ تفصیل اس اعتراض کی یہ ہے کہ آیت ولا تاکلوا مما لم یذکر اللہ علیہ (ان جانوروں کو مت کھاؤ کہ ان کے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہیں لیا گیا) دو قسم کے افراد کو شامل ہے۔ اول وہ جانور جن پر نسیاناً اللہ کا نام نہیں لیا گیا، دوم وہ جانور جن کے ذبح کے وقت عمداً اللہ کا نام نہیں لیا گیا۔ جب آیت سے اجماع کی دلیل سے ناسی کو خارج کردیا گیا۔ دوسرے آپ نے ناسی پر قیاس کرکے عامد کو بھی خاص کرلیا تو بتلایئے اب آیت پر عمل کس طرح ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ آیت مذکورہ عمل کے قابل نہیں رہی جب کہ قرآن مجید کی جملہ آیات پر عمل کرنا واجب ہے بشرطیکہ وہ منسوخ نہ ہوئی ہو۔

الجواب من جانب الشافعیؒ: اس اعتراض کا جواب امام شافعیؒ کی جانب سے یہ دیا گیا کہ دونوں افراد کو آیت سے خارج کرنے کے بعد بھی آیت معمول بہا ہے اس طرح کہ آیت کے حکم میں وہ جانور مراد ہیں جن کو بتوں اور غیر اللہ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو۔ اب امام شافعیؒ پر اعتراض وارد نہ ہوگا۔

جواب من جانب امام ابوحنیفہؒ: حضرت امام صاحبؒ کی جانب سے امام شافعیؒ کی پہلی دلیل کا جواب یہ دیا گیا کہ ناسی پر عامد کو قیاس کرنا اس لئے درست نہیں کیونکہ ناسی معذور ہے اور انسان مرکب من الخطاء والنسیان (انسان خطاء و نسیان سے مرکب ہے) اور عامد میں یہ عذر نہیں پایا جاتا اس لئے معذور پر غیر معذور کو

۲۔ دوسری قسم: ایک شخص نے کسی کے اعضاء بدن مثلاً ہاتھ کاٹ دیا اور کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا۔
۳۔ تیسری قسم: ایک شخص بیت اللہ کے اندر داخل ہوا اور وہاں پہنچ کر اندرون بیت اللہ کسی کو قتل کر دیا یعنی جرم کو ارتکاب کیا عموم کا تقاضا ہے کہ مذکورہ تینوں قسم کے لوگ اس کے حکم میں داخل ہوں اور ان تینوں افراد کو امن دیا جائے گا مگر اے احناف تم نے عام کے عموم سے دوسرے اور تیسرے قسم کے افراد کو خاص کر لیا ہے۔ تمہارا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے ہاتھ پیر کاٹ کر بیت اللہ میں داخل ہوا یا اندر جا کر کسی کو قتل کر ڈالا تو ان دونوں کو امن نہ دیا جائیگا در کعبہ کے اندر ہی ان سے بدلہ لیا جائے گا۔ شوافع نے کہا: دوسری تیسری کو تم نے خاص کیا اور ہم نے اول قسم کو اس سے خاص کر لیا ہے۔ یعنی وہ شخص جو کسی کو قتل کرنے کے بعد کعبہ کے اندر داخل ہوا۔ اس کو خاص کیا ہے۔ یعنی قاتل اندرون کعبہ پہنچ کر امن نہ پائے گا بلکہ اس سے قصاص لیا جائے گا۔

شوافع کی دلیل: اے احناف جس طرح تم نے ومن دخلہ کان آمنا سے اول کی دونوں قسموں کو خاص کر لیا ہے اسی طرح ہم نے تیسری صورت یعنی قاتل کعبہ سے باہر کسی کو قتل کرے پھر اس کے بعد کعبہ کے اندر داخل ہو جائے۔ اس کو ہم نے خاص کر لیا ہے۔ اور کہتے ہیں کہ قتل کرنے کے بعد اگر قاتل کعبہ کے اندر داخل ہو جائے تو اس کو امن نہ دیا جائے گا بلکہ قصاص لیا جائے گا۔

دوسری دلیل: فرمان رسولؐ ہے الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم۔ حرم شریف کسی نافرمانی کرنے والے شخص کو امن نہیں دیتا نہ تو اس شخص کو امن دیتا ہے جو کسی کو قتل کرنے کے بعد حرم کے اندر داخل ہو گیا ہو۔ لہذا جب قتل کر کے حرم کعبہ میں داخل ہونے والے کو حرم کعبہ پناہ نہیں دیتا تو اندرون حرم اس سے قصاص بھی لیا جا سکتا ہے۔

ایک اعتراض شوافع پر: آیت ومن دخلہ کان آمنا کے تحت تین قسم کے افراد شامل تھے ان میں سے دو افراد اجماع کی دلالت سے خارج ہو گئے۔ اور ایک فرد باقی رہ گیا تھا تو اس کو آپ نے خارج کر دیا تو اب آیت کے حکم کے تحت کون افراد باقی رہ گئے اور آیت پر عمل کس طرح ہوگا۔

الجواب من جانب الشوافع: شوافع کا جواب یہ ہے کہ اس آیت سے مامون من دخول جہنم مراد ہے یعنی جرم کرنے کے بعد اگر کوئی شخص بیت اللہ شریف میں داخل ہو گیا تو وہ جہنم کے عذاب سے محفوظ اور مامون ہو جائیگا لیکن دنیا میں اس کو سزا دی جائے گی مگر شرط یہ ہے کہ داخل ہونے والا مجرم مومن ہو۔

الجواب: اس آیت کے عموم سے اس آدمی کو جو قتل کا ارتکاب کرنے کے بعد بیت اللہ شریف میں داخل ہوا خاص کرنے کی دو دلیلیں ماقبل میں بیان کی گئی ہیں۔ ان میں سے جو امام شافعیؒ نے قیاس فرمایا ہے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ایک شخص جس نے کعبہ کے اندر داخل ہو کر کسی کو قتل کیا اس پر قیاس کرنا اس آدمی کو جس نے کعبہ سے باہر قتل کیا پھر کعبہ میں داخل ہو گیا، دونوں میں فرق بالکل واضح ہے۔ در کہا جا سکتا ہے کہ یہ قیاس قیاس مع الفارق ہے کیونکہ جس نے اندرون کعبہ پہنچ کر کسی کو قتل کیا ہے اس نے کعبہ شریف کے احترام کو پامال کیا ہے اس لئے ایسا

اسی کو قیاس کیا اس شخص پر جس نے کعبہ کے اندر داخل ہونے کے بعد کسی کو قتل کیا ہو فیاس کرنا۔ نیز وہ شخص جس نے کسی کے اعضاء بدن کو کاٹ دیا پھر بیت اللہ کے اندر داخل ہو گیا اس پر قیاس کرنا اور حدیث الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارا بدم کی وجہ سے حق تعالیٰ کے قول ومن دخلہ کان آمنا سے خاص کر لینا جائز نہیں اس لئے کہ عام مذکور من کلمۂ ما اور من دخلہ کان آمنا کے من عام ہیں ان سے کسی کو خاص نہیں کیا گیا ہے تو جب یہ دونوں ابتداءً مخصوص نہیں ہیں تو خبر واحد قیاس کے ذریعہ ثانیا خاص کرنا کیونکر جائز ہوگا اور یہ دونوں لفظ عام ہیں ابتداء میں مخصوص اس لئے نہیں تھے کہ ناسی جس کے متعلق امام شوافع تمہارا گمان تھا کہ احناف نے اس کو عام مذکور اسم اللہ کے عموم سے خاص کر لیا ہے۔ یہ گمان صحیح نہیں ہے ناسی تو باری تعالیٰ کے عام مذکور اسم اللہ کے تحت داخل ہی نہیں کیونکہ ناسی حکم میں ذاکر کے ہوتا ہے اس لئے کہ نسیان ایک شرعی عذر ہے جس کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاف فرمایا ہے۔ رفع عن امتی الخطأ والنسیان میری امت سے خطا اور نسیان دونوں کو معاف کر دیا گیا ہے۔ اور ناسی کا مسلمان ہونا تو وہ مسلمان ہونے کے باعث ذکر اللہ کا داعی ہے اسلئے مسلمان ہونے کی وجہ سے نسیان کے عذر کو ذکر کے قائم مقام مان لیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ ناسی حکما ذاکر ہے اور جب ناسی ذاکر کے حکم میں ہو گیا تو عام مذکور اسم اللہ کے افراد میں شامل نہ ہوگا اور جب شامل اور داخل نہیں تو اس کو عام مذکور اسم اللہ سے خاص بھی نہیں کیا گیا اور جب خاص نہیں کیا گیا تو آپ کے لئے ناسی پر قیاس کر کے عامد کو خاص کرنے کی کس طرح اجازت ہو سکتی ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ ذبیحہ متروک التسمیہ عامداً کو ذبیحہ متروک التسمیہ ناسیا پر قیاس کرنا کسی طرح صحیح نہ ہوگا

امام شافعی کا دوسرا استدلال :- ایک شخص کسی آدمی کا ہاتھ پیر کاٹنے کے بعد پھر بیت اللہ کے اندر داخل ہوا اس کو ومن دخلہ کان آمنا سے خاص نہیں کیا گیا کیونکہ یہ شخص ومن دخلہ کان آمنا کے تحت داخل نہیں ہے وجہ یہ ہے کہ ومن دخلہ کان آمنا سے مراد ذات آدمی ہے یعنی اس کی ذات امون اور محفوظ ہے اور اعضاء بدن عین ذات نہیں بلکہ اجزاء بدن اور اطراف بدن ہیں جن کے بغیر ذات باقی رہ سکتی ہے جیسے کسی کا ہاتھ کٹ جاتا ہے، آنکھ پھوٹ جاتی ہے، پیر کٹ جاتا ہے تو زندگی باقی رہتی ہے ان اعضاء بدن کے کٹ جانے سے ذات ختم نہیں ہوتی بلکہ باقی رہتی ہے لہٰذا یہ شخص آیت کے حکم کے تحت داخل نہیں، اور جب داخل نہیں تو ومن دخلہ کان آمنا سے اس کو خارج کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور جب اس کو خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے بیت اللہ میں داخل ہونے والے شخص کو خاص کرنا بھی جائز نہ ہوگا جیسا کہ اے شوافع آپ لوگوں نے خاص کر لیا ہے۔

اسی طرح وہ شخص جو بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہوا اور بیت اللہ کے اندر جا کر کسی کو قتل کر دیا ومن دخلہ کان آمنا کے تحت یہ قاتل بھی داخل نہیں۔ اس کو مامون اور محفوظ قرار دیا جائے اس وجہ سے کہ ومن دخلہ کان آمنا کے معنی ہیں وہ شخص جو مباح الدم ہو کر بیت اللہ شریف کے اندر داخل ہو یا زنا کا ارتکاب کر کے داخل ہوا پھر کسی کو قتل کرنے کی وجہ سے مباح الدم ہو کر داخل ہو وہ مامون اور محفوظ ہے اسی کا مطلب

تخصیص نہ ہوگی اور اس تخصیص سے عام قطعی نہ رہےگا۔ اسی طرح مخصوص کلام مستقل نہ ہو بلکہ غایت، شرط، استثناء، یا صفت ہو جن کی تفصیل عنقریب آئے گی۔ اسی طرح مخصوص اگر تو ہو مگر موصول نہ ہو بلکہ متراخی ہو تو اس مخصص کا نام رکھا جائے گا بلکہ اسے نسخ کہا جائے گا جیسا کہ آئندہ آئے گا۔ علماء فقہاء نے ایسا ہی کہا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کو تخصیص نام رکھا جاتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک عام کو بعض افراد پر مطلقاً منحصر کرنے کا نام تخصیص ہے اور زیادہ تر تخصیص اس کلام پر اطلاق کیا جاتا ہے جو بعد میں ہو اور بسا اوقات ہمارے نزدیک بھی کلام متراخی کو مجازاً تخصیص کہہ دیتے ہیں۔

تشریح اصل عام کی دو قسمیں ہیں۔ عام مخصوص البعض، عام غیر مخصوص البعض، جب مصنف عام غیر مخصوص البعض سے فارغ ہو چکے تو اب اس جگہ عام مخصوص البعض کو ذکر کرتے ہیں، اس جگہ عام مخصوص البعض میں تین مذاہب اور ان کے دلائل کا بیان کریں گے اور ہر مذہب کی دلیل کی تائید کے طور پر ایک فقہی مسئلہ بھی تحریر فرمایا ہے۔

مذہب اول: عام اپنے معنی پر قطعی الدلالت ہے اگر اس کو کوئی مخصص جس کی مراد معلوم ہو یا وہ مخصص جس کی مراد مجہول ہو لاحق ہو جائے تو عام قطعی الدلالۃ باقی نہیں رہتا ہے لیکن مخصوص کے لاحق ہونے کے باوجود عام واجب العمل باقی رہتا ہے اور اس سے استدلال ساقط نہیں ہوتا جیسے خبر واحد اور قیاس کی یہ شان ہے اور بقول شارح مذہب مختار بھی یہی ہے۔

تخصیص کسے کہتے ہیں: تخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔ عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کر دینا ایسے کلام کے ذریعہ جو مستقل ہو اور موصولاً ذکر کیا گیا ہو یعنی متصل کلام کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو مراد سے خارج کر دینا اور بعض کو عام کے تحت داخل رکھنا اصطلاح میں تخصیص کہلاتا ہے

کلام مستقل کی تعریف: مستقل کلام وہ کلام ہے جو مفید ہو اور اپنے پورے معنی میں کسی دوسرے کلام کا محتاج نہ ہو۔ کلام موصول سے وہ کلام مراد ہے۔ عام اور اس کا مخصص دونوں کو ایک ہی دفعہ میں تلفظ کر دیا جائے۔ لیکن اگر عام کا لفظ پہلے کر دیا گیا پھر تھوڑی دیر کے بعد تخصیص کا ذکر کیا گیا تو اصطلاح شریعت میں وہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ اس کو نسخ کہا جائے گا

تعریف کے فوائد قیود: مخصص اگر کلام ہی نہ ہو بلکہ عقل ہو یا عادت ہو یا حس ہو یا عام کے بعض افراد ناقص اور دوسرے بعض افراد زائد ہوں تو ان صورتوں میں تخصیص اصطلاحی صادق نہ آئے گی یعنی اگر کسی عام کو عقل کے ذریعہ مخصوص کیا گیا ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہ کہی جائے گی مثلاً خالق کل شیء (حق تعالیٰ ہر چیز کو پیدا کرنے والا ہے) اس مثال میں کل شیء عام ہے مگر دلیل عقل سے معلوم ہوتا ہے کہ کل شیء میں خود اللہ تعالیٰ شامل نہیں ہے۔ لہٰذا عقل کے ذریعہ اس آیت کل شیء سے اللہ تعالیٰ کو خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہ کہلائے گی۔ اسی طرح احکام تکلیفیہ سے نابالغ بچوں، مجنون کو

بذریعہ عقل خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ اس کی مثال اللہ خالق کل شیء۔ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ اس مثال میں کل شیء عام ہے مگر اس سے ذات خود خارج ہے۔ لہٰذا بذریعہ عقل کل شیء سے اللہ تعالیٰ کو خارج کرنا تخصیص ہے۔ مگر اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔

دوسری مثال وہ احکام جن میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو مکلف بنایا ہے۔ ان احکام تکلیفیہ سے مجنون۔ اور نابالغ بچے خارج ہیں۔ مگر دلالت عقل سے خارج ہیں۔ اس لیے اس کو اصطلاحی تخصیص نہ کہا جائے گا۔

تیسری مثال:- وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اللہ کے لیے ان لوگوں پر جو زاد وراہ کی استطاعت رکھتے ہوں۔ حج بیت اللہ کرنا فرض ہے۔ اس مثال میں الناس کا لفظ عام ہے۔ جو تمام انسانوں کو شامل ہے۔ لیکن عقل کے ذریعہ اس حکم سے چھوٹے نابالغ بچوں۔ اور مجنونوں کو خارج کیا گیا ہے۔ یہ اخراج اصطلاحی تخصیص نہیں۔

بذریعہ حس بعض افراد کو خارج کرنا اوتیت من کل شیء اس کو ہر چیز عطا کی گئی ہے یہ جملہ ہد ہد نامی پرندے نے حضرت سلیمان علیہ السلام سے بلقیس کے متعلق کہا تھا کہ بلقیس ایک ملکہ ہے۔ جو سبا قوم پر حکمرانی کرتی ہے اور اس کو ہر چیز عطا کی گئی ہے۔ اس مثال میں بھی لفظ کل شیء عام ہے۔ مگر دلالت حس سے یہ ثابت ہے۔ دنیا میں کسی انسان کو دنیا کی ہر چیز عطا نہیں کی گئی ہے۔ نہ اس کو تمام چیزوں کا مالک بنایا گیا۔ مگر عرف کی زبان میں محاورہ ہے کہ فلاں کا کیا کہنا وہ تو بادشاہ ہے۔ اس کو ہر چیز حاصل ہے۔ جب کہ اس کو دنیا کی بہت کی چیزوں کا علم بھی نہیں ہوتا۔ حاصل ہونا تو دور کی بات ہے۔ حاصل یہ کہ اس مثال میں بھی حس کی دلالت سے کل شیء یعنی عام میں تخصیص کی گئی ہے۔ لیکن اصطلاح اصول فقہ پر اس کو تخصیص نہیں کہا جاتا۔

عادت کی دلیل سے تخصیص کی مثال عادت کے ذریعہ بھی عام میں تخصیص کی مثال واللہ لا آکل رأسا۔ اللہ کی قسم میں سر نہیں کھاؤں گا۔ تو عادت یہ ہے کہ اس قسم کی موقعوں پر رأس سے وہ سر مراد لئے جاتے ہیں جو عرف اور عادت کے طور پر ماکول ہیں۔ یعنی گائے۔ بھینس۔ اونٹ۔ اور بکری بھیڑ کے سر مراد ہوتے ہیں۔ پرندوں کے سر۔ چھپکلی کا سر وغیرہ مراد نہیں ہوتے۔ لہٰذا راس کا لفظ عام ہے۔ مگر عادت اور عرف کی دلالت سے اس میں تخصیص کر لی جاتی ہے۔ لیکن اس کو اصطلاح میں تخصیص نہیں کہا جاتا۔ مثال کے طور پر۔ ایک شخص نے قسم کھائی کہ وہ سر نہیں کھائے گا۔ تو اس کی اس قسم کو متعارف سروں پر محمول کیا جائے گا۔ جیسے بکری۔ گائے۔ بھینس وغیرہ کے جو عام طور سے کھائے جاتے ہیں۔ اور چڑیا کے سر پر اس کو محمول نہ کیا جائے گا۔

خلاصہ یہ نکلا کہ لفظ رأسا کو جو کہ عام ہے۔ اس عام سے عرف اور عادت کی دلیل سے بعض سروں کو

خارج کر دیا گیا۔ مگر اس کو تخصیص شرعی نہیں کہا جاتا۔
نیز عام کے بعض افراد کو ناقص ہونے کے باعث عام سے خارج مانا جاتا ہے۔ مگر اس اخراج کو تخصیص اصطلاحی پر محمول نہیں کیا جاتا۔ مثلاً ایک شخص نے کہا۔ کل مملوک لی فھو حر۔ میرا ہر مملوک پس وہ آزاد ہے اس قول سے مکاتب اس لئے آزاد نہ ہوگا کیونکہ مکاتب میں مالک کی ملکیت ناقص ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کو مال میں تصرف کرنے خرید و فروخت کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اس لئے رقبۃً وہ غلام ہے مگر تصرف کے لحاظ سے وہ آزاد ہے تاکہ خرید و فروخت کرکے اپنی بدل کتابت کسب کر سکے۔
نیز بعض افراد میں زیادتی اور شدت پائی جاتی ہے۔ اس لئے وہ عام کے تحت داخل نہیں ہوتے مثلاً ایک شخص نے کہا واللہ لا آکل الفاکھۃ۔ اللہ کی قسم میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا۔ اور یہ کہتے وقت کسی خاص پھل کی نیت نہ کرے۔ تو قسم چھوہاروں کو شامل نہیں ہوگی۔ بلکہ فاکہہ سے چھوہارے خارج ہونگے گو لغت اور عرف دونوں میں چھوہارے تفکہ میں داخل ہیں۔ اس کے باوجود چھوہارے تفکہ میں داخل نہ ہوں گے۔ اگر بطور لذت کے بھی کھائے جاتے ہیں۔ مگر چونکہ ان کے اندر غذا بننے کی قوت بھی پائی جاتی ہے۔ اس غذایت کی قوت کی بنا پر تفکہ کے معنی میں سے ان کو خارج کر دیا گیا ہے۔ مگر یہ بھی تخصیص اصطلاحی نہیں شمار کی جاتی۔ الحاصل اگر کلام کے علاوہ دیگر ذرائع سے تخصیص کی گئی تو وہ اصطلاحی تخصیص نہیں۔ اور جب اصطلاحی تخصیص نہیں۔ تو اس تخصیص کی بنا پر عام ظنی بھی نہ ہوگا۔
صاحب کتاب ملاجیون نے فرمایا اگر تخصیص کلام کے ذریعہ کی گئی مگر مستقل کلام کے ذریعہ نہیں کی گئی تو وہ بھی تخصیص اصطلاحی نہ ہوگی۔ مگر غایت کے ذریعہ تخصیص کی گئی۔ جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ۔ پھر تم روزے کو رات تک پورا کرو۔ اس مثال میں لفظ صیام رات اور دن دونوں کو شامل تھا۔ مگر الی اللیل کی قید لگا کر اس کو نہار کے ساتھ خاص کر دیا گیا اور لیل کو صوم سے الگ کر دیا گیا تو یہ بھی تخصیص اصطلاحی نہیں۔
اس طرح اگر شرط لگا کر تخصیص کی گئی تو وہ بھی تخصیص اصطلاحی میں داخل نہیں ہوگی جیسے انت طالق ان دخلت الدار۔ تجھ کو طلاق ہے۔ اگر تو گھر میں داخل ہوئی اس کلام میں انت طالق دخول دار اور عدم دخول دار دونوں کو عام ہے۔ مگر دخول دار کی شرط لگا کر عدم دخول دار کو انت طالق کے حکم سے خارج کر دیا لہذا اگر ان دخلت الدار کہتا تو طلاق فوراً واقع ہو جاتی۔
اسی طرح استثناء کے ذریعہ اگر تخصیص کی گئی تو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہوتی جیسے جاء القوم الا زیداً۔ اس مثال میں لفظ قوم عام ہے۔ جو زید کو بھی شامل ہے۔ الا حرف استثناء کی قید لگا کر متکلم نے زید کو اس حکم سے خارج کر دیا۔
اسی طرح اگر عام کی صفت لے آئی جائے۔ تو وہ بھی خاص ہو جاتا ہے۔ مگر اس تخصیص کو اصطلاحی

تخصیص نہیں کیا جائیگا جیسے اونٹ کے زکوۃ کے بارے میں ارشاد ہے وفی الابل السائمۃ زکوۃ جنگل میں چر کر زندگی بسر کرنے والے اونٹ پر زکاۃ واجب ہے۔ اس جگہ لفظ ابل عام ہے اس پر سائمۃ کی صفت کا اضافہ کرنے کی وجہ سے ابل غیر سائمۃ زکوۃ کے حکم سے خارج ہوگئے مگر اس تخصیص کو تخصیص اصطلاحی نہیں کہا جاتا۔

نور الانوار کے محشی فرماتے ہیں کلام غیر مستقل کو اوپر کی بیان کردہ چاروں صورتوں پر منحصر کرنا صحیح نہیں بلکہ بدل بھی اس میں شامل ہے جیسے جاءنی القوم اکثرہم میرے پاس قوم آئی یعنی ان میں سے اکثر لوگ آگئے۔ اس مثال میں لفظ قوم عام ہے پوری قوم کو شامل تھا مگر اکثرہم کے لفظ نے جو کہ بدل بعض واقع ہے اس عام کی تخصیص کردی کہ پوری قوم نہیں بلکہ قوم کے اکثر لوگ آئے ہیں لہٰذا اکثرہم کی قید نے بعض افراد کو مجیئت سے خارج کردیا۔

وکذا ان لم یکن موصولا بل کان متراخیا الخ شارح نے فرمایا اسی طرح کلام مستقل اگر موصول نہ ہو بلکہ متراخیا بولا گیا ہو تو اس کو بھی تخصیص نہ کہا جائے گا بلکہ اس کا نام نسخ ہوگا اس لئے تخصیص کے لئے ضروری ہوگا کہ کلام مستقل ہو اور متصلا بولا گیا ہو تاکہ دلالت کرے یہ معلوم ہو جائے کہ عام سے بعض افراد کا ارادہ کیا گیا ہے مگر نسخ میں ایسا نہیں ہوتا نسخ کی صورت میں کلام مستقل بولا جاتا ہے اور عام کے تمام افراد کا ارادہ کیا جاتا ہے پھر تراخی سے اس کے بعض افراد سے حکم اٹھا دیا جاتا ہے اور کلام غیر موصول کی صورت میں چونکہ ایسا ہی ہے اس لئے اس کو تخصیص نہ کہا جائے گا بلکہ نسخ سے تعبیر کیا جائے گا۔

وعند الشافعی کل ذالک یسمی تخصیصا۔ اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مذکورہ پانچ صورتوں کا نام تخصیص رکھا گیا ہے یعنی مخصص کلام ہو یا غیر کلام ہو، کلام مستقل ہو یا غیر مستقل اور خواہ کلام موصول ہو یا کلام غیر موصول تمام صورتوں میں اس کا نام مخصص رکھا جائے گا۔

امام شافعی کے نزدیک مخصص کی تعریف

عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر کردینا خواہ بذریعہ کلام ہو یا غیر کلام ہو اور خواہ کلام متصل ہو یا پھر تراخی سے کلام کیا گیا ہو۔ صاحب نور الانوار کی رائے یہ ہے کہ کبھی کبھی مجازا کلام کو مخصص کہہ دیا جاتا ہے مثلاً بولا جاتا ہے فلاں آیت کو فلاں آیت کے ذریعہ خاص کیا گیا ہے حالانکہ وہ جس کو مخصص کہا گیا ہے وہ اس آیت سے متصل نہیں ہوتی نیز کتاب اللہ کو سنت رسول اللہ کے ذریعہ خاص کیا گیا ہے حالانکہ دونوں میں تعارض نہیں ہوتا بلکہ تراخی کی صورت پائی جاتی ہے

ونظیر الخصوص المعلوم والمجهول قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فان البيع لفظ عام لدخول لام الجنس فيه وقد خص الله تعالى منه الربوا وهو في اللغة الفضل ولم يعلم اي فضل يراد به لان البيع لم يشرع الا للفضل فهو حينئذ نظير الخصوص المجهول ثم بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح

بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبٰوا فَهُوَ حِينَئِذٍ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَلٰكِنْ لَمْ يُعْلَمْ حَالُ مَا سِوَى الْأَشْيَاءِ السِّتَّةِ أَنَّهُ رِبٰوا أَوْ لَا وَلِهٰذَا قَالَ عُمَرُ رض خَرَجَ النَّبِيُّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنَّا وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا أَبْوَابَ الرِّبٰوا أَيْ بَيَانًا شَافِيًا فَاحْتَاجُوا إِلَى التَّعْلِيلِ وَالْاِسْتِنْبَاطِ فَعَلَّلَ أَبُو حَنِيفَةَ رح بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَالشَّافِعِيُّ بِالطُّعْمِ وَالثَّمَنِيَّةِ وَمَالِكٌ بِالْاِقْتِيَاتِ وَالْاِدِّخَارِ كُلٌّ بِمُقْتَضَى تَعْلِيلِهِ فِي تَحْرِيمِ شَيْءٍ وَتَحْلِيلِ شَيْءٍ عَلَى مَا يَأْتِي فِي بَابِ الْقِيَاسِ إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ اور خصوص معلوم و مجہول کی مثال اللہ تعالیٰ کا قول: احل اللہ البیع وحرم الربوا ہے اس لئے کہ لفظ بیع لام جنس میں داخل ہونے کی وجہ سے عام ہے اور اللہ تعالیٰ نے ربوا کو اس سے الگ فرمایا ہے، اور ربوا لغت زیادتی کے معنی میں آتا ہے، اور یہ معلوم نہیں ہے کہ اس سے کون سی زیادتی یہاں مراد ہے کیونکہ بیع تو زیادتی ہی کے لئے مشروع ہوئی ہے، پس اس صورت میں قول باری تعالیٰ خصوص مجہول کی نظیر ہے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ آیت کی تفسیر فرمائی، حدیث یہ ہے: الحنطة بالحنطة (فروخت کرو تم گیہوں کو گیہوں کے بدلے، جو کو جو کے بدلے، کھجور کو کھجور کے بدلے، نمک کو نمک کے بدلے، سونے کو سونے کے بدلے، اور چاندی کو چاندی کے بدلے، برابر برابر ہاتھوں ہاتھ (نقد) اور فضل (زیادتی) ربوا ہے، اس روایت کے بعد یہ آیت خصوص معلوم کی مثال ہو گئی کیونکہ حدیث شریف سے معلوم ہو گیا کہ ربوا سے فضل علی القدر یعنی ناپ تول ہے مثلاً بمثل اس کا قرینہ ہے لیکن چھ چیزوں کے علاوہ کا حال معلوم نہ ہو سکا (حدیث میں جن چھ چیزوں کا ذکر ہے ان کا حکم معلوم ہو گیا مگر ان کے علاوہ دیگر چیزوں میں زیادتی کا کیا حکم ہے) اسی لئے حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حسرت کے انداز میں فرمایا ہے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے تشریف لے گئے اور ہمیں ربوا کی جامع تفصیل نہ بیان فرما گئے یعنی بیان شافی نہ فرما گئے تو علماء کرام تعلیل و استنباط کی طرف محتاج ہوئے، پس امام ابو حنیفہؒ نے قدر و جنس کو علت قرار دیا اور امام شافعیؒ نے طعم اور ثمنیت کو اور امام مالکؒ نے اقتیات و ادخار کو علت قرار دیا ہے اور فقہائے اربعہ میں سے ہر ایک نے اپنی اپنی تعلیل (علت) کے مقتضی کے لحاظ سے چیزوں کی حرمت و حلت کو فیصلہ کیا جیسا کہ باب القیاس میں ان شاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

تشریح مخصص معلوم و مجہول کی بحث ہے یعنی کسی عام کی تخصیص پیدا کرنے والا معلوم ہو تو اس کا کیا حکم ہے اور مجہول کا کیا حکم ہے اور مخصص معلوم کا کیا مفہوم ہے اور مخصص مجہول کی کیا تعریف ہے، اس کو مصنف نے ایک مثال دے کر سمجھایا ہے، مثال احل اللہ البیع وحرم الربوا ہے، حق تعالیٰ نے بیع یعنی خرید و فروخت

حدیث سے علت کا استنباط فرمایا۔ اور ربوا کے مسئلے کو حل کیا جائے۔

علت کے بارے میں امام صاحبؒ کی رائے:۔ ربا کی علت قدر ہے، یعنی ناپ اور تول ہے، اتحاد جنس کے ساتھ۔ یعنی اگر جنس کیل و وزن کے ساتھ بیع ہوگی تو وہ ربوا کہلائے گی۔

امام شافعیؒ کی رائے:۔ علت کے متعلق حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا، کھانے پینے کی چیزوں میں طعم ہے اور سونے و چاندی میں ثمن ہوتا ہے، لہذا اگر کسی ایسی چیز کی بیع کی گئی جس میں دونوں چیزیں نہ پائی جاتی ہوں تو اس میں تفاضل جائز اور ربوا کا اطلاق اس پر نہ ہوگا، مثلاً لوہے کی بیع لوہے کے عوض تفاضل سے کرنا شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، کیونکہ اس میں طعم اور ثمنیت دونوں نہیں پائی جاتیں

احناف کی رائے:۔ احناف کہتے ہیں لوہے کی بیع لوہے کے عوض میں اتحاد قدر اور اتحاد جنس دونوں موجود ہیں لہذا فضل ربوا ہوگا۔

دوسری مثال:۔ اگر کسی نے انڈے کو دو انڈوں کے عوض فروخت کیا تو بیع امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں اس لئے کہ علت طعم اس میں موجود ہے۔ احناف کے نزدیک یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس میں علت قدر یعنی کیل اور وزن موجود نہیں

ربا کی علت امام مالکؒ کے نزدیک:۔ قوت اور ذخیرہ اندوزی ہے یعنی جن چیزوں کو کھایا جاتا ہو اور ان کو ذخیرہ کرکے رکھا جاتا ہو ان چیزوں میں ربوا حرام ہے، مثلاً سبزیاں اور پھل جن کو ذخیرہ نہیں کیا جا سکتا ان میں اگر جنس بھی متحد ہو تب بھی ربوا نہیں ہوگا اور فضل جائز ہوگا۔ لہذا ایک تربوز کی بیع دو تربوز کے بدلے یا ایک خربوزہ کی بیع دو خربوزہ کے بدلے جائز ہے اور فضل بھی جائز ہے

خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ہر امام نے حدیث مذکورہ سے علت کا استنباط فرمایا ہے اور اسی علت کے معیار سے ربوا کی علت و حرمت کا حکم نافذ کیا ہے اس کی مزید تفصیل ہماری کتاب [illegible] میں ملاحظہ کی جائے۔

عَمَلاً بِشِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ وَالصَّحِيْحُ تَعْلِيْلُ الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ وَبَيَانُهُ اَنَّ دَلِيْلَ الْخُصُوْصِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالٰى وَحَرَّمَ الرِّبٰوا يُشْبِهُ الْاِسْتِثْنَاءَ بِاعْتِبَارِ حُكْمِهِ وَهُوَ اَنَّ الْمُسْتَثْنٰى مَا لَمْ يَدْخُلْ فِيْمَا تَبَيَّنَ كَذٰلِكَ الْمَخْصُوْصُ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ الْعَامِّ وَيُشْبِهُ النَّاسِخَ بِاعْتِبَارِ صِيْغَتِهِ وَهُوَ اَنَّ صِيْغَتَهُ مُسْتَقِلَّةٌ كَالنَّاسِخِ فَيَجِبُ عَلَيْنَا اَنْ نُرَاعِيَ حَقَّ الشِّبْهَيْنِ وَنُحَافِظَ كُلًّا مِنْهُمَا عَلٰى تَقْدِيْرَيْ كَوْنِ الْمَخْصُوْصِ مَعْلُوْمًا وَمَجْهُوْلًا لَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشِّبْهِ الْاَوَّلِ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّانِيْ وَلَا اَنْ نَقْتَصِرَ عَلَى الشِّبْهِ الثَّانِيْ كَمَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ اَهْلُ الْمَذْهَبِ الثَّالِثِ فَقُلْنَا اِذَا كَانَ الدَّلِيْلُ الْمَخْصُوْصُ مَعْلُوْمًا فَرِعَايَةُ شِبْهِ الْاِسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِيْ اَنْ يَبْقٰى

العامُّ قطعيًّا على حالِه لأنّ المستثنى إذا كان معلومًا كان المستثنى منه في الأفراد الباقية على حاله ورعايةُ شبه الناسخ تقتضي أن لا يصحّ الاحتجاج بالعامّ أصلًا لأنّ الناسخ مستقلٌّ وكلّ مستقلٍّ يقبل التعليلَ وإن لم يقبل الناسخ بنفسه التعليلَ لئلّا تلزم معارضةُ التعليل النصَّ وإذا قبل التعليلَ فلا يُدرى كم يخرج بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولًا وجهالتُه تؤثّر في جهالة العامّ فلرعاية الشبهين جعلنا العامّ بين بين وقلنا لا يبقى قطعيًّا ولكن يصحّ التمسّك به وإذا كان دليل الخصوص مجهولًا لا ينعكس المعلوم يقتضي أن رعاية شبه الاستثناء تقتضي أن لا يصحّ التمسّك بالعامّ أصلًا لأنّ جهالة المستثنى تؤثّر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئًا ورعاية شبه الناسخ تقتضي أن يبقى العامّ قطعيًّا لأنّ الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العامّ ههنا أيضًا بين بين وقلنا لا يبقى قطعيًّا ولكن يصحّ التمسّك به

ترجمہ شبہ استثناء اور شبہ نسخ پر عمل کرتے ہوئے مذہب حق پر علت بیان کی ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ دلیل خصوص اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول حرم الربا ہے اپنے حکم کے لحاظ سے استثناء کے مشابہ ہے یعنی جس طرح مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے حکم میں داخل نہیں ہوگا اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے نسخ کے مشابہ ہے صورت اس کی یہ ہے کہ یعنی صیغہ خصوص مستقل ہوتا ہے جس طرح ناسخ کا مستقل ہوتا ہے لہٰذا واجب ہے کہ ہم دونوں مشابہتوں کی رعایت کریں اور خصوص معلوم اور خصوص مجہول دونوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا حصہ دیں ایسا نہ کریں کہ مشابہت اولیٰ پر اکتفا کریں جیسا مذہب ثانی والوں نے اکتفا کیا ہے اور نہ یہ کہ شبہ ثانی پر اکتفا کریں جیسا کہ تیسرے مذہب والوں نے اکتفا کیا ہے۔

فقلنا اذا كان دليل الخصوص الخ پس ہم نے کہا کہ جب دلیل خصوص معلوم ہو تو شبہ استثناء کا تقاضہ یہ ہے کہ عام اپنی حالت پر باقی رہے کیونکہ مستثنیٰ جب معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ باقی افراد پر علیٰ حالہ باقی رہتا ہے۔

ورعاية شبه الناسخ الخ اور ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کی رعایت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام سے استدلال بالکل صحیح نہ ہو کیونکہ ناسخ کلام مستقل ہے اور کلام مستقل علت کو قبول کرتا ہے اگرچہ بنفسہ ناسخ تعلیل کو قبول نہیں کرتا تاکہ نص کا تعلیل سے تعارض لازم نہ آئے اور جب تعلیل کو قبول کریگا تو نہیں معلوم کہ تعلیل سے کتنے افراد خارج ہوں گے اور کتنے افراد باقی رہیں گے اس وقت دلیل خصوص مجہول ہو جائے گی اور اس کی جہالت عام کی جہالت میں اثر کرے گی لہٰذا دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے عام کو بین بین رکھا اور کہا کہ عام قطعی نہیں رہا لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہے۔

کو قبول کرتا ہے اور چونکہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوں ان کی کوئی نہ کوئی علت ہو اور جب کوئی مستقل علت تامہ کو قبول کرتا ہے اور ناسخ بھی مستقل کلام ہے تو ناسخ بھی کسی نہ کسی علت کو قبول کرے گا اور مخصص چونکہ ناسخ کے مشابہ ہے لہذا مخصص بھی علت کو قبول کرے گا اور جب مخصص تعلیل کو قبول کریگا یعنی کسی علت کی وجہ سے عام پر تخصیص کی جائے گی تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ علت کی وجہ سے عام سے کتنے افراد خارج ہو گئے اور کتنے عام کے تحت باقی رہ گئے اور جب یہ تعیین نہ ہو سکے گی تو دلیل خصوص یعنی مخصص مجہول ہو جائے گا اور اس کی جہالت عام کی جہالت کا باعث ہوگی یعنی مخصص کے جہالت سے عام بھی مجہول ہو جائے گا قطعی نہ رہے گا اور کسی مجہول پر استدلال کرنا ساقط الاعتبار ہے لہذا تخصیص کی وجہ سے اس عام سے استدلال کرنا بھی ساقط ہو جائے گا۔

حاصل کلام: یہ ہے کہ مخصص معلوم کا استثناء کے مشابہ ہونا اس کا تقاضا کرتا ہے کہ تخصیص کے بعد عام اپنی اصل حالت پر باقی رہے یعنی وہ قطعی الدلالت رہے اور مخصص کے ناسخ کے ساتھ مشابہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام قابل استدلال باقی نہ رہے، لہذا احناف نے دونوں کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کیا ہے اور عام مخصوص البعض کو درمیان درمیان کا درجہ دیا ہے۔ اور کہا کہ تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت نہیں رہتا، مگر اس سے استدلال کرنا اور حجت میں پیش کرنا درست ہے اور اس کے مطابق عمل کرنا واجب اور ضروری ہے۔

نَظِيرُهُ إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا بِعَيْنِهِ وَسَمَّى ثَمَنَهُ لِدَلِيلِ الْخُصُوصِ الْمَذْكُورِ بِمَسْأَلَةٍ فِقْهِيَّةٍ أَيْ نَظِيرُ دَلِيلِ الْخُصُوصِ عَلَى هٰذَا الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ نَظِيرُ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْفِقْهِيَّةِ وَهِيَ أَنْ يَكُونَ الْخِيَارُ فِي أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ مُتَعَيِّنًا وَيُسَمَّى ثَمَنُهُ عَلَى حِدَةٍ وَذٰلِكَ لِأَنَّ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ۔

ترجمہ پس اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی نے دو غلام ایک ہزار میں اس شرط پر فروخت کیا کہ ان دونوں میں سے ایک متعین غلام میں اختیار ہے اور اس کی قیمت بھی ظاہر کر دی، یہ ایک فقہی مسئلہ ہے اور دلیل خصوص کی مثال میں پیش کیا گیا ہے یعنی مذہب مختار کی بنا پر دلیل خصوص اس فقہی مسئلہ کی نظیر ہے اور وہ یہ ہے کہ دو غلام فروخت کرے دو غلاموں میں سے ایک غلام پر اختیار کو متعین کر دے اور اس کی قیمت علیحدہ سے بتا دے اس لئے کہ اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں

تشریح: شارح کے نزدیک متن میں مذکور فقہ کا ایک مسئلہ پسندیدہ مذہب کی ایک نظیر اور مثال ہے۔
فقہی مسئلہ کی وضاحت: ایک شخص نے دو غلام ایک ہزار روپے کے عوض ایک شخص کو اس شرط پر فروخت کئے کہ بائع کو ان دونوں غلاموں میں سے فلاں غلام کے بارے میں یہ اختیار حاصل ہوگا

اور ان غلاموں میں سے ہر ایک کی قیمت یعنی ثمن کو ظاہر بھی کر دیا۔

أحدها أن يعين محل الخيار ويسمي ثمنه والثاني أن لا يعين كلا شيء والثالث أن يعين ولا يسمي
والرابع أن يسمي ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث
أنه داخل في العقد يكون رده بمنزلة الفسخ بعد الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث أنه غير
داخل في الحكم يكون رده بيانا أنه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص
الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في
الصور الأربع لأن كل واحد من العبدين بالنظر إلى الإيجاب مبيع ببيع واحد فلا يكون بيعا
بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الأربع
لجعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فلرعاية الشبهين قلنا إن علم محل الخيار وثمنه
وهو الذي ذكر في المتن صح البيع لشبه النسخ ولم يعتبر ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا
لقبول المبيع كما اعتبر إذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لأن الحر لم يكن محلا
للبيع وإشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد فأما العبد الذي فيه الخيار داخل
في العقد فلا يكون شرطه مخالفا لمقتضى العقد وإن جهل أحدهما أو كلاهما لا يصح
لشبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كأنه قال بعت هذين العبدين بألف
إلا أحدهما بحصته من الألف وذلك باطل وفي صورة جهل المبيع يصير كأنه قال بعت
هذين العبدين بألف إلا أحدهما بخمس مائة وفي صورة جهل الثمن يصير كأنه
قال بعتهما بألف إلا هذا بحصته من الألف ولم يعتبر في هذه الصورة شبه الناسخ
لأن الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم العقد في العبدين وهو
خلاف ما قصده القائل۔

ترجمہ (۱) ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ محل خیار متعین ہو اور اس کی قیمت بیان کر دی جائے (۲) دوسری صورت یہ ہے نہ محل خیار متعین ہو اور نہ قیمت بیان کی جائے (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ محل خیار متعین ہو مگر قیمت کا ذکر نہ کیا جائے (۴) اور چوتھی صورت یہ ہے کہ قیمت بیان کر دی جائے مگر محل خیار

روپے کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ایک غلام پر مجھکو تین دن کا خیار حاصل ہوگا دوسرے پر کل خیار مقرر کیا؛ مثلاً زید پر خیار حاصل ہے مگر دونوں کی قیمت کو الگ الگ تعیین نہیں کیا صرف دونوں کی قیمت ایک ہزار روپے متعین کر دیا (۴) زید و عمرو میں سے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کی قیمت متعین کر دی کہ ہر ایک کی قیمت پانچ پانچ روپیہ ہے مگر یہ متعین نہ ہو کہ بائع کو دونوں میں سے کس غلام پر اس کا خیار حاصل ہے۔

بقول شارح صاحب تو یہاں مذکورہ بالا چاروں صورتوں میں بیع کی گئی ہے یعنی ایجاب پایا گیا اس لئے جس غلام میں بائع کو تین دن کا خیار حاصل ہے بیع کے تحت داخل ہو گیا مگر وہ غلام ابھی حکم بیع میں داخل نہیں یعنی ملک مشتری میں داخل نہیں ہوا۔ چونکہ خیار کی شرط کی وجہ سے غلام جس پر خیار حاصل ہوا ہے وہ ابھی تک بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوا اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوا۔ پس وہ غلام جو محل خیار ہے چونکہ خیار کی شرط کی وجہ سے خریدنے والے کی ملک میں داخل نہیں ہوا ہے اس لئے یہ کہنا درست ہے کہ وہ بیع کے حکم میں داخل نہیں ہے یعنی جو غلام محل خیار ہے وہ نفس عقد بیع میں تو داخل ہے مگر حکم عقد میں داخل نہیں ہے۔ پس جو غلام محل خیار ہے، وہ عقد بیع میں داخل ہے اس لئے خیار شرط کی بنا پر اس غلام میں بائع کا عقد بیع کو رد کرنا اور فسخ کرنا عقد بیع کو تبدیل کرنا لازم آئیگا اور تبدیل کرنا فسخ کے مانند ہوگا، یعنی جس طرح فسخ میں حکم کو ختم کر دیا جاتا ہے اسی طرح اس غلام میں کہ جس میں خیار بیع اس کو حاصل ہے بیع کو ختم کرنا ہے۔ لہذا اس لحاظ سے متن میں مذکور فقہی مسئلہ یعنی عبد غیر معین میں بیع کو رد کر دینا اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ یہ غلام عقد بیع میں داخل نہیں۔ لہذا عقد بیع سے خارج ہے لہذا اس غلام کی بیع کو رد کرنا استثناء کے مشابہ ہے یعنی جس طرح استثناء اس بات کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے کہ مستثنیٰ کے افراد مستثنیٰ منہ میں شامل نہیں اسی طرح عبد غیر معین میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ عبد غیر معین بیع میں داخل نہیں ہے۔ پس اس لحاظ سے متن میں مذکور فقہی مسئلہ استثناء کے مشابہ ہوگا اور یہ مسئلہ عبد غیر معین میں بیع کو رد کرنا اس تخصیص کے مانند ہے جو فسخ اور استثناء دونوں ہی کے مشابہ ہے

اسلئے فسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ بیع مذکورہ بالا چاروں صورتوں میں جائز ہے کیونکہ بائع کے ایجاب میں دونوں غلام ایک بیع کے ساتھ مبیع ہیں کیونکہ دونوں غلاموں کو ایک صفقہ کے ساتھ فروخت کیا گیا ہے اور خیار شرط کی وجہ سے دونوں میں سے ایک غلام سے بیع کو رد کرنا اس کی بیع کو فسخ کرنا ہے۔ اور ایک غلام کی بیع کو فسخ کر دینے سے دوسرے غلام کی بیع کی صحت پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوگا دوسرے کی بیع درست رہے گی۔ اور جب ایک غلام کی بیع کے فسخ کرنے سے دوسرے غلام کی بیع میں خلل واقع نہیں ہوتا تو مذکورہ چاروں فقہی صورتوں میں بھی دوسرے غلام کی بیع جائز ہوگی۔

ایک اشکال اور اسکا جواب :- یہاں بیع بالحصہ لازم آتی ہے اور بیع بالحصہ باطل ہے کیونکہ بیع بالحصہ میں مبیع کی قیمت مجہول ہوتی ہے اور ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے لہذا بیع بالحصہ باطل ہے۔

طرف منسوب ہو اور ثمن ایک ہو، مذکورہ فقہی مسئلہ سے مذہب ثانی کی نظیر پیش کی گئی ہے کیونکہ جب کسی نے عبد
اور حر کو ایک ثمن سے فروخت کیا، مثلاً کہتا ہے میں نے دونوں کو ایک ہزار کے بدلے فروخت کیا تو اس بیع میں حر
داخل نہ ہوگا پس یہ استثناء ہوگا اور عبد کی الف کے حصہ کے بدلے بیع ہے اور اجازت ہے پس حر ابتداءً بیع میں
داخل نہیں ہے تو بیع ثمن کی جہالت کی وجہ سے باطل ہے، برخلاف اس صورت کے کہ بائع نے قیمت کی تفصیل
کردی ہو مثلاً کہتا ہے میں نے اس کو پانچ سو کے بدلے فروخت کیا اور اس دوسرے کو پانچ سو کے بدلے فروخت کیا
تو بیع صاحبین کے نزدیک جائز ہے، اور امام صاحب کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ اس میں دوسرے کی بیع کو قبول
بیع کے لئے شرط قرار دیا گیا ہے۔

وقیل انہ یبقی کما کان الخ اور بعضوں نے ناسخ کا اعتبار کرکے کہا ہے کہ وہ عام جس کو خصوصیت
معلوم یا مجہول لاحق ہو، پہلے کی طرح علی حالہ باقی رہتا ہے کیونکہ مخصص اور ناسخ میں سے ہر ایک مستقل بنفسہ
ہے بخلاف استثناء کے کہ وہ مستقل بنفسہ نہیں ہے، یہ تیسرا مذہب ہے، ان لوگوں نے عام کے مسئلے پر زیادتی
سے کام لیا ہے اس کو جیسے پہلے قطعی تھا ویسے ہی قطعی باقی رکھو دو، اور انھوں نے اس عام کی تشبیہ فقط ناسخ سے
دی ہے اس وجہ سے کہ ناسخ میں صیغہ مستقل ہوتا ہے مگر انھوں نے جانب استثناء کی رعایت کی طرف
التفات نہیں کی پس اگر دلیل خصوص معلوم ہو تو ظاہر ہے کہ ناسخ معلوم باقی غیر منسوخ افراد پر کوئی اثر نہیں
کرتا اور اگر ناسخ مجہول ہے تو وہ خود ہی ساقط ہوجاتا ہے اور اس کی جہالت باقی کے حکم کے تبدیل کرنے
میں کوئی اثر نہیں کرتی۔

تشریح:- یہ عام خص عنہ البعض کے سلسلے کا دوسرا مذہب ہے، امام کرخی رحمہ اللہ اور عیسیٰ بن ابان
کا بھی مذہب ہے، یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ تخصیص کے بعد نہ عام قطعی رہتا ہے اور نہ ظنی یعنی عام حجت
قطعیہ اور حجت ظنیہ دونوں باقی نہیں رہتا، جس طرح استثناء مجہول کی صورت میں مستثنیٰ منہ کا حال ہے،
کہ وہ حجت باقی رہتا ہے مخصص کے استثناء مجہول کے مانند ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں یعنی مخصص اور
استثناء دونوں اس بات کو بیان کرتے ہیں کہ یہ ما قبل کے حکم میں داخل نہیں یعنی استثناء اس بات کو
بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ شروع کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے، اسی طرح عام کے بعد مخصص کا حال ہے
وہ بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے، مخصوص عام کے حکم کے تحت داخل نہیں ہے حالانکہ بقول شارح ان
حضرات نے مخصوص منہ البعض کو ساقط الاعتبار اور ناقابل استدلال قرار دے کر زیادتی سے کام لیا ہے چنانچہ
ان کا قول یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام حجت باقی نہیں رہتا اور اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہوتا۔
مخصوص معلوم ہو جیسے کسی نے کہا: فاقتلوا المشرکین ولا تقتلوا اہل الذمۃ، تم مشرکین کو قتل کرو اور ذمیوں
کو قتل مت کرو، اس مثال میں مخصوص یعنی اہل ذمہ معلوم ہیں۔

دوسری مثال مخصوص مجہول کی جیسے کسی نے کہا اقتلوا المشرکین ولا تقتلوا بعضہم، تم مشرکین کو قتل کر دو مگر ان میں سے بعض کو قتل مت کرو۔ اس مثال میں مخصوص یعنی بعض مشرکین مجہول ہے، معلوم اور متعین نہیں ہے

اور مقول شارح ان دونوں حضرات نے مخصص کو صرف استثناء ہی کے ساتھ مشابہ قرار دیا کیونکہ انھوں نے معنی کا لحاظ کیا لفظ کی رعایت نہیں کی یعنی جس طرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی فہرست میں داخل نہیں ہے مخصص بھی اسی طرح اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص عام کی فہرست میں داخل نہیں

تنبیہ:۔ ان دونوں حضرات نے مخصص کو استثناء مجہول کی فہرست میں داخل کیا ہے استثناء معلوم کے ساتھ نہیں۔

اعتراض:۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مخصص کو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا اس وقت درست ہے جب مخصص مجہول ہو لیکن اگر مخصص معلوم ہو تو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا کیونکر درست ہوگا کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں جبکہ تشبیہ کے لئے مناسبت ضروری ہے

الجواب:۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگر مخصص مجہول ہو تو اس کا استثناء مجہول کے مشابہ ہونا تو ظاہر ہے اور اس کو آپ بھی تسلیم کرتے ہیں اور اگر مخصص معلوم ہو تو چونکہ اس کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اور مستقل کلام علت کو قبول کرتا ہے اس لئے جس علت کی بناء پر ان افراد کو خارج کر دیا گیا ہے اگر وہی علت عام کے باقی افراد میں بھی پائی جائے تو کتنے افراد کو اس علت کی بناء پر خارج کیا جائے گا لہٰذا خارج شدہ افراد کی معلوم مقدار کے بجائے مجہول ہو گئی اور نتیجہ یہ نکلے گا کہ جو افراد تخصیص کے بعد عام کے تحت داخل ہوں گے وہ بھی مجہول ہو گئے اور علت کی وجہ سے خود مخصص معلوم بھی مجہول ہو جائے گا اور جب مخصص معلوم بھی معلوم نہ رہا بلکہ وہ بھی مجہول بن گیا تو اگر استثناء مجہول کے ساتھ اس کی تشبیہ دی جائے تو کیا حرج ہے۔

شارح کی رائے:۔ بقول شارح مخصص مستقل کلام ہوتا ہے اس لئے وہ تو علت کو قبول کرتا ہے مگر استثناء کا صیغہ مستقل نہیں ہوتا اس لئے فی نفسہٖ استثناء کی علت کو قبول نہیں کرے گا۔ **مصنف کا قول:۔** لہٰذا وہ اس بیع کے مانند ہو گیا جو ایک حر اور عبد کی جانب منسوب ہو اور دونوں کی قیمت ایک ہی ہو۔

مذہب ثانی کی دلیل:۔ اس عبارت میں مصنف نے دوسرے مذہب کی دلیل کی ایک مثال بطور نظیر تحریر کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام اور حر کی بیع کو ایک معاملہ ایک ثمن کے بدلے فروخت کیا۔ اور کہا میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپے کے بدلے فروخت کیا تو آزاد شروع ہی سے عقد بیع میں شامل نہ ہوگا اور بیع استثناء کے مانند ہوگی کہ جس طرح استثناء اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل نہیں اسی طرح اس عقد بیع میں بھی غلام کے ساتھ آزاد کو شامل کر دینا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آزاد شخص بیچنے والے کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے اور یہ بیع ابتداءً بیع نہ ہوگی اس طرح پر کہ آزاد ابتداءً ہی چونکہ عقد بیع میں داخل نہیں ہے لہٰذا اس ایک ہزار روپیہ کو غلام اور آزاد کی قیمت پر آزاد کو غلام فرض کر کے تقسیم کر دیا جائے گا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت مساوی

ہوگی یعنی پانچ پانچ سو روپیہ اسی کو بالحصہ ابتداءً بیع سے تعبیر کیا جاتا ہے

اور اس بیع بالحصہ ابتداءً میں چونکہ غلام کی قیمت معلوم نہیں ہے بلکہ نامعلوم اور مجہول ہے لہٰذا یہ بیع باطل قرار دی جائے گی اس لئے کہ ثمن کو مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے

بیع کے جائز ہونے کی صورت:۔ البتہ مذکورہ مثال میں اگر بائع نے دونوں کی قیمت الگ الگ بیان کر دی ہے مثلاً اس نے کہا میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے بدلے میں فروخت کیا. غلام کو پانچ سو روپیہ کے بدلے اور اس کو آزاد کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہ اس کو پانچ سو روپیہ کے عوض، تو اس صورت میں حضرت امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے نزدیک غلام کی بیع درست ہوگی مگر امام صاحب کے نزدیک یہ بیع غلام کے اندر بھی جائز نہیں ہوگی.

صاحبین کی دلیل:۔ فساد مفسد کے مطابق ہوتا ہے اور یہاں مفسد صرف آزاد میں پایا جاتا ہے. اس لئے کہ آزاد صرف مال ہی نہیں جس کی قیمت لگائی جائے لہٰذا یہ فساد صرف آزاد میں پایا گیا کیونکہ مفسد صرف آزاد میں پایا جاتا ہے اس لئے کہ وہ قیمت والا مال نہیں ہے لہٰذا یہ فساد صرف آزاد ہی کے ساتھ منحصر ہوگا غلام کی جانب فساد متعدی نہ ہوگا

امام صاحب کی دلیل:۔ کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں اگرچہ ثمن مجہول نہیں ہے معلوم ہے مگر آزاد شخص کو بیع بنایا گیا ہے. جب کہ غلام بیع ہے اور چونکہ فروخت کرنے والے نے دونوں کو ایک ہی عقد میں جمع کر دیا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ بائع نے غلام کی بیع کو مشروط کیا ہے غیر بیع کی بیع کو قبول کرنے کی اور یہ شرط فاسد ہے لہٰذا غلام کی بیع بھی فاسد ہے

وقیل انہ یعنی کا لاستثناء اعتبار اًبالناسخ اور کہا گیا ہے عام تخصیص کے بعد جیسا تھا اسی طرح قطعی باقی رہتا ہے ناسخ پر اعتبار کرنے کی بنا پر.

تیسرا مذہب عام مخص منہ البعض کے سلسلے میں یہ تیسرا مذہب ہے کہ تخصیص کے بعد حسب سابق قطعی باقی رہتا ہے جس طرح تخصیص سے پہلے قطعی تھا صاحب توضیح کے نزدیک یہ قول ابو الحسن کرخی کا ہے انھوں نے مخصص کو صرف ناسخ سے تشبیہ دی ہے. استثناء کے ساتھ تشبیہ نہیں دی. مخصص کو ناسخ کے ساتھ تشبیہ اس وجہ سے دی گئی ہے کہ دونوں ہی مستقل کلام ہونے میں برابر ہیں اور جہاں تک استثناء کا تعلق ہے تو وہ جہاں غیر مستقل ہوتا ہے وہیں. بیع ما قبل کی قید بھی ہوتا ہے اس لئے مخصص کو استثناء کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جا سکتی.

بہر حال مخصص اگر معلوم ہو تو عام کا باقی افراد پر قطعی الدلالت ہونا بالکل واضح ہے اس لئے کہ مخصص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ جب معلوم ہو تو وہ باقی ماندہ غیر منسوخ افراد پر قطعیت سے تبدیل کرنے میں کوئی اثر نہیں کرتا یعنی نسخ معلوم کے بعد باقی ماندہ افراد قطعی الدلالت ہوتے ہیں پس اسی طرح مخصص معلوم

بالفرض (یعنی میں نے دونوں غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے بیچا) اور ان دو غلاموں میں سے ایک سپرد کرنے سے پہلے مرگیا تو بیع دوسرے غلام کی ہزار کے حصہ کے بدلے باقی رہے گی کیونکہ یہ وہ غلام ہے جو بقدر حصہ کے مطابق بیچا گیا ہے پس گویا بائع نے ابتداءً میں بیع کو انتقال بیع کے بعد شروع کیا اور یہ جائز ہے۔

وھھنا مذھب رابع ... ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں ذکر کیا گیا ہے مگر مصنف ماتن نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ اور وہ یہ ہے کہ دلیل خصوص اگر مجہول ہو تو اس عام سے استدلال کرنا ساقط ہوجاتا ہے جیسا کہ امام کرخی نے فرمایا ہے اور دلیل خصوص اگر معلوم ہے تو وہ استثناء کی طرح ہے اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا پس عام پہلے کی طرح قطعی باقی رہ گیا۔

---اور جب مصنف عام کی تخصیص کے بیان سے فارغ ہوئے تو عام کے الفاظ کا ذکر شروع کیا تو فرمایا والعموم اما ان یکون بالصیغۃ الخ اور عموم یا تو صیغہ اور معنی دونوں سے ظاہر ہوگا یا صرف معنی سے ظاہر ہوگا صیغہ سے نہیں مطلب یہ ہے کہ عام دو قسموں پر ہے ان میں سے ایک قسم یہ ہے کہ صیغہ اور معنی دونوں عام ہوں اور شمول پر دلالت کرتے ہوں بایں طور کہ صیغہ جمع کا صیغہ ہو اور صیغہ سے سمجھ میں آنے والے افراد کو مستوعب اور گھیرے ہوئے ہوں، دوسری قسم صیغہ عموم پر دلالت نہ کرتا ہو البتہ معنی مستوعب افراد پر دلالت کرتے ہوں اور اس کا عکس (یعنی صیغہ عام ہو اور معنی مستوعب نہ ہوں) متصور نہیں ہوتا ہے اس لئے کہ وہ لفظ جو عام معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو ان معنی سے اس کو خالی کرلینا خلاف عقل ہے البتہ تخصیص کے ذریعہ بعض معنی سے خالی کیا جاسکتا ہے مگر یہ امر آخر ہے پس اول کی مثال رجال اور نساء اور ان کے علاوہ جمع منکر، جمع معرف، جمع قلت جمع کثرت ہے، مگر جمع قلت میں تین سے دس تک اور کثرت میں ایک قول کے مطابق تین سے اور ایک قول کے مطابق دس سے غیر متناہی تک ہے فخر الاسلام کا پسندیدہ قول ہے کیونکہ وہ عام کے معنی میں استیعاب کی شرط نہیں لگاتے بلکہ افراد اور مسمیات کی ایک جماعت کو شامل ہونا کافی ہے، اور بہرحال جو لوگ استیعاب و استغراق کو عام شرط کہتے ہیں ان کے نزدیک جمع منکر خاص اور عام کے درمیان واسطہ ہے جیسا کہ توضیح میں بیان کیا گیا ہے

تشریح تقسیم مذہب کی دلیل کی ایک مثال یہ ایک شخص نے ایک عقد سے اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے بدلے فروخت کیا مثلاً بائع نے کہا میں نے بیچے ان دو غلاموں کو ایک ہزار روپے کے عوض فروخت کیا اور خریدنے والے نے اس کو قبول کرلیا، اتفاق سے ان میں سے ایک غلام مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے مرگیا تو دوسرے غلام میں اس کے حصہ کے مطابق بیع باقی رہے گی، اس وجہ سے کہ ابتداءً یہ بیع بالحصہ نہیں بلکہ انتہاءً بیع بالحصہ ہے کیونکہ شروع میں دونوں غلام بیع کی عقد میں شامل تھے اس کے بعد دوسرے غلام کے فوت ہوجانے کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا ہلاکت کے سبب متعذر ہوگیا، اس عقد بیع کو باقی رکھنے کے لئے ایک ہزار روپیہ کی رقم دونوں غلاموں پر تقسیم کرنے کی ضرورت ہوئی لہٰذا یہ بیع بالحصہ بقاءً ہے اور جیسا کہ پہلے کہہ چکا ہے کہ بیع بالحصہ بقاءً درست ہے اس لئے باقی زندہ غلام کی بیع جائز ہوگی، یہ ایسا ہی ہے جیسے بیع

تمام ہونے کے بعد بیر وہ غلام کی بیع مفسوخ ہو گئی۔

چوتھا مذہب:- شارح نے فرمایا اس تک ایک چوتھا مذہب بھی ہے جس کا توضیح وغیرہ کتب میں تذکرہ ہے مگر ماتن نے اس کو ذکر نہیں کیا ہے۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ مخصص اگر مجہول ہو تو عام بالکل ہی حجت نہ رہے گا اور اس کو دلیل میں پیش کرنا ساقط ہو جائے گا جیسے امام کرخی کا مذہب ہے کیونکہ مجہول مخصص ایسا ہے جیسے استثناء مجہول تو جس طرح مجہول استثناء کے بعد مستثنی منہ کے افراد مجہول ہو جاتے ہیں اسی طرح مخصص مجہول کے بعد بھی عام کے افراد مجہول ہو جائیں گے جب کہ مجہول قابل استدلال نہیں رہتا ہے لہذا باقی افراد میں عام بھی استدلال کے قابل نہ رہے گا۔ اور مخصص اگر معلوم ہو تو وہ استثناء معلوم کی طرح ہوگا اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا اس لئے مخصص بھی تعلیل کو قبول نہ کریگا اور جب مخصص تعلیل کو قبول نہ کرے گا تو عام مخصوص افراد کے سوا بقیہ تمام افراد میں پہلے کی طرح قطعی الدلالت ہوگا۔

الفاظ عام کا بیان:- عام مخصوص منہ البعض کے ذکر سے فارغ ہونے کے بعد مصنف نے ان الفاظ کو ذکر فرمایا ہے جو عموم پر دلالت کرتے ہیں چنانچہ فرمایا الفاظ عموم کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول وہ الفاظ جو صیغہ و معنی دونوں کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتے ہوں۔ قسم ثانی وہ الفاظ جو صرف معنی کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتے ہیں باعتبار لفظ اور صیغہ عموم پر دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم اور شمول پر دال ہو جیسے صیغہ جمع اپنی وضع کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور باعتبار معنی عموم پر دلالت کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ معنی جو لفظ سے سمجھے جاتے ہیں یا وہ لفظ ان معانی پر دلالت کرتا ہے۔ لفظ ان تمام افراد کو شامل ہو اور صیغہ کے عموم پر دلالت نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ جمع کے بجائے مفرد ہو۔

شارح کے نزدیک عموم کا مفہوم:- شارح نے فرمایا۔ ممکن ہے کہ لفظ عام نہ ہو اور معنی عام ہوں لیکن یہ ممکن نہیں کہ لفظ عام ہو اور معنی عام نہ ہوں اس وجہ سے کہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ لفظ عام اپنے معنی موضوع لہ سے خالی ہو جیسے لباس تو پایا جائے اور جسم نہ پایا جائے یہ ایک ایسی بات ہے جو سمجھ سے باہر ہے اس لئے یہ ممکن نہیں کہ لفظ عام تو موجود ہو مگر معنی اپنے افراد کو مستوعب نہ ہوں۔ البتہ اگر لفظ عام کے معنی میں کوئی تخصیص کر دی جائے تو ایسا ممکن ہے مگر یہ بات جلدی فہم سے باہر ہے۔

قسم اول کی مثال: رجال اور نساء ہے۔ اسی طرح جمع منکر اور جمع معرف، جمع قلت اور جمع کثرت وغیرہ کیونکہ یہ الفاظ اپنے صیغہ کے لحاظ سے بھی عام ہیں کیونکہ صیغہ جمع کا ہے جو عموم پر دال ہے اور معنی کے لحاظ سے بھی عام ہیں کیونکہ ان کے معنی ان تمام افراد کو گھیرے ہوئے ہوتے ہیں جن کو یہ شامل ہیں جیسے لفظ رجال تمام افراد رجل کو اور لفظ نساء تمام افراد امرأۃ کو شامل ہے۔ رجال کا مفرد رجل ہے اور لفظ نساء کا مفرد امرأۃ ہے مگر من غیر لفظہ ہے۔

جمع قلت اور جمع کثرت کا فرق:- مصنف کتاب نے اس جگہ جمع قلت و کثرت میں فرق بیان فرمایا ہے، فرمایا جمع قلت

کا اطلاق تین افراد پر ایک اور دس تک کے درمیانی تمام افراد پر ہوتا ہے، اسی طرح جمع کثرت تین سے لے کر غیر متناہی افراد تک بولا جاتا ہے، دوسرے بعض حضرات کا قول ہے کہ جمع کثرت دس سے لے کر لا متناہی افراد تک بولا جاتا ہے۔

جمع قلت کے اوزان یہ ہیں (۱) اَفْعُلٌ جیسے اَفْلُسٌ اس کا واحد فَلْسٌ ہے، اَكْلُبٌ واحد اس کا كَلْبٌ ہے (۲) اَفْعَالٌ جیسے اَفْرَاسٌ فَرَسٌ اس کا واحد ہے (۳) اَفْعِلَةٌ جیسے اَرْغِفَةٌ روٹیاں جمع رغیف روٹی (۴) فِعْلَةٌ جیسے غِلْمَةٌ جمع غلام، ان کے سوا تمام اوزان جمع کثرت کے وزن ہیں۔

لکن ھذا اختیار فخر الاسلام :- لیکن جمع منکر اور دوسری تمام مجمل کا از قبیل عام ہونا امام فخر الاسلام کا مذہب ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک عام کی تعریف میں استغراق اور تمام افراد کا استیعاب کی شرط نہیں ہے بعض افراد کو شامل ہونا کافی ہے۔

صاحب توضیح کی رائے :- عام کے بارے میں صاحب توضیح اور دوسرے علمائے اصول کا قول یہ ہے کہ عام کی تعریف میں استیعاب کی شرط ہے اور استغراق بھی، جمع منکر ان حضرات کے نزدیک عام کے قبیل سے نہیں، اور نہ خاص کی تعریف میں داخل ہے، بلکہ خاص اور عام کے درمیان جمع منکر بھی ہوتا ہے۔

وَالْآخَرُ مِثَالُهُ قَوْمٌ وَرَهْطٌ فَإِنَّ الْقَوْمَ صِيغَةُ صِيغَةٍ مُفْرَدٍ بِدَلِيلِ أَنَّهُ يُثَنّٰى وَيُجْمَعُ يُقَالُ قَوْمَانِ وَأَقْوَامٌ لٰكِنْ مَعْنَاهُ مَعْنَى الْجَمْعِ لِأَنَّهُ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلٰثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ كَمَا أَنَّ رَهْطًا يُطْلَقُ إِلَى التِّسْعَةِ وَلٰكِنْ يُشْتَرَطُ فِي إِطْلَاقِ لَفْظِ الْقَوْمِ أَنْ تَكُونَ الْآحَادُ مُجْتَمِعَةً وَإِنَّمَا يَصِحُّ الْاِسْتِثْنَاءُ فِي قَوْلِكَ جَاءَنِي الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْمَجِيءَ فِي الْمَجْمُوعِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِاعْتِبَارِ مَجِيءِ كُلِّ وَاحِدٍ بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ يُطِيقُ رَفْعَ هٰذَا الْحَجَرِ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا فَإِنَّ الْحُكْمَ هٰهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعُ وَلِهٰذَا يَصِحُّ جَاءَ الْعَشَرَةُ إِلَّا وَاحِدًا وَلَا يَصِحُّ الْعَشَرَةُ زَوْجٌ إِلَّا وَاحِدًا وَمِنْ

وَمَا يَجْرِي بَيْنَ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ وَأَصْلُهُمَا الْعُمُومُ يَعْنِي أَنَّهُمَا فِي أَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُومِ وَتُسْتَعْمَلُ فِي الْخُصُوصِ بِعَارِضِ الْقَرَائِنِ سَوَاءٌ اسْتُعْمِلَا فِي الْاِسْتِفْهَامِ وَالشَّرْطِ وَالْخَبَرِ وَمَا قِيلَ إِنَّ الْخُصُوصَ يَكُونُ فِي الْأَخْبَارِ فَتَعَسُّفٌ لَا يَطَّرِدُ وَمَنْ فِي ذَوَاتِ مَنْ يَعْقِلُ كَمَا فِي الذَّوَاتِ مَا لَا يَعْقِلُ أَيِ الْأَصْلُ فِي مَنْ أَنْ يَكُونَ لِذَوَاتِ مَنْ يَعْقِلُ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلَبُهُ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَنْ يَعْقِلُ مَجَازًا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلٰى بَطْنِهِ وَالْأَصْلُ فِي مَا أَنْ يَكُونَ فِي ذَوَاتِ مَا لَا يَعْقِلُ يُقَالُ مَا فِي الدَّارِ فَالْجَوَابُ دِرْهَمٌ أَوْ دِينَارٌ لَا زَيْدٌ وَعَمْرٌو وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهَا كَمَا سَيَأْتِي۔

آتا شاذ نہیں اور جو شاذ ہوتا ہے اس کو حجت کیلئے پیش نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا ساتھ پر اس کو قیاس نہیں کیا جائے گا، اور چونکہ قوم کی تصغیر اور جمع آتی ہے جو کہ مشہور ہے، شاذ نہیں، لہٰذا ثابت ہوا کہ لفظ قوم مفرد ہے، لہٰذا یہ لفظ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا البتہ باعتبار معنی یہ عام مفرد ہے، اس لئے کہ قوم کا اطلاق از تین تا دس افراد پر آتا ہے ہاں یہ شرط ضرور ہے کہ رہط کے سارے افراد مذکر ہی ہوں گے، اور قوم کے لفظ کے لئے ضروری ہے کہ اس کے افراد مجتمع ہوں، یعنی لفظ قوم جہاں بولا جائے گا وہاں مجموعہ پر حکم ہوگا۔ افراد پر انفرادی طور پر حکم نہ ہوگا مثلاً بادشاہ نے اعلان کیا کہ جو قوم اس قلعہ کے اندر داخل ہو جائے گی اس کو یہ انعام ملیگا، اس اعلان کے سننے کے بعد اگر ایک فرد قلعہ میں داخل ہوگا تو وہ مستحق انعام نہ ہوگا، اور اگر جماعت داخل ہوگی تو وہ انعام کی مستحق ہوگی۔

ایک سوال:۔ جب لفظ قوم اطلاق کئے گئے افراد کا اجتماع ضروری ہے بغیر اجتماع کے قوم کا اطلاق درست نہیں تو ہمارے قول جاءنی القوم الا زیداً میں قوم سے زید کا استثناء کیونکر صحیح ہوگا اس لئے کہ زید کے استثناء کے صحیح ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مجیئت کا حکم مجموعہ پر نہیں کیا گیا بلکہ الگ الگ ہر فرد پر کیا گیا ہے اگر مجموعہ قوم پر حکم ہوگا تو زید بھی اس میں شامل ہوگا، اور پھر زید کا استثناء کیوں کر درست ہوگا۔

الجواب:۔ استثناء کی صحت خارجی قرینہ کی بناء پر ہے، اس جگہ مجیئت (آنا) اس کا قرینہ ہے، حکم یقیناً قوم کے مجموعہ ہی پر عائد ہوتا ہے مگر مجموعہ قوم کی آمد ہر ہر فرد کی آمد پر موقوف ہے، یعنی ہر ہر فرد کے آنے کے عمل کے ساتھ متصف ہوگا، اس قوم میں سے ایک فرد کا استثناء کرنا درست ہوگیا۔ البتہ یہ مثال درست نہیں ہے کہ اگر کہا جائے یہ قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے سوائے زید کے، تو یہ استثناء کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے کہ اس مثال میں پتھر اٹھانے کا حکم قوم کے مجموعہ پر تھا، اور بحیثیت مجموعہ کے تھا اور جب حکم پتھر کے اٹھانے کا مجموعہ پر ہے اور مجموعہ قوم میں زید بھی شامل ہے تو قوم سے زید کا استثناء کیونکر درست ہوگا، اسی وجہ سے جاءنی العشرة الا واحداً دس افراد آگئے بجز ایک کے۔ کہنا درست ہے، اس لئے کہ اس مثال میں عشرہ پر آنے کا حکم کیا گیا ہے وہ اس اعتبار سے ہے کہ آنے کا حکم ہر ہر فرد کے لئے ثابت ہے اس لئے اگر واحد کا استثناء کر دیا جائے تو درست ہے کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر یہ کہیں کہ العشرة زوج الا واحداً، عشرہ زوج ہے مگر واحد، تو یہ کہنا صحیح نہیں اس لئے کہ زوج کا حکم عشرہ پر بحیثیت مجموعہ کے ہے اس لئے ایک کا استثناء کیونکر درست ہوگا؟ اس لئے کہ عشرہ میں واحد بھی ایک فرد ہے۔

من اور ما کے قائم ہونے کا بیان:۔ من اور ما ایسے دونوں الفاظ ہیں جو عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں جیسے من فی الدار گھر کے اندر کون ہے، اور جواب میں کہا گیا زید، تو جواب درست ہے، دوسرا جواب یہ ہے۔ مذکورہ سوال کے جواب میں اگر چند افراد کو ذکر کیا گیا مثلاً کہا گیا زید عمرو بکر وغیرہ ہیں تو بھی صحیح ہے۔

دوسری مثال من کو شرط کے معنی میں ہے کہ اگر کہا جائے من زارنی فله درهم جو شخص مجھ سے ملاقات

کو آئے گا اس کو ایک درہم دیا جائے گا، اس مثال میں اگر کسی ایک فرد نے ملاقات کی تو وہ بھی انعام کا مستحق ہوگا، اور سب نے ملاقات کی تو سب کے سب عطاء کے مستحق ہوں گے۔

من کا تیسرا استعمال:۔ اگر من کو بطور خبر استعمال کیا جائے مثلاً کہا جائے اعطیت من زارنی درھما جس نے مجھ سے ملاقات کی ہے اس کو ایک درہم عطیہ دیا گیا ہے، ایک نے ملاقات کی تو ایک کو اور بہت سوں نے زیارت کی تو بہت سوں کو ایک درہم کا عطیہ دیا گیا۔

حاصل کلام:۔ یہ نکلا کہ لفظ من اور لفظ ما دونوں ہی عموم اور خصوص کا احتمال رکھتے ہیں۔

استعمال کا ایک فرق:۔ البتہ اگر اصل وضع کے لحاظ سے استعمال کئے گئے تو عموم کے لئے اور بطور مجاز قرینہ کی وجہ سے خصوص کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں

دوسرے شارحین کی رائے:۔ اس موقع پر من اور ما کے استعمال کے حقیقی اور مجازی دونوں کو بیان کرنے کے لئے دوسرے شراح نے دوسرا طریقہ اختیار فرمایا ہے۔ من اور ما دونوں عموم کے لئے بھی وضع کئے گئے ہیں اور خصوص کے لئے بھی وضع کئے گئے ہیں، یعنی دونوں لفظ اصل وضع کے اعتبار سے عموم و خصوص کے معنی کے لئے مشترک ہیں اور دونوں معانی میں ان کا استعمال کیا جانا حقیقت ہے۔

واصلھما العموم:۔ ان دونوں کے بارے میں مصنف کی رائے یہ ہے کہ عموم کے معنی میں دونوں کا استعمال زیادہ ہے اور خصوص کے معنی میں کم ہے، مگر شارح کی رائے یہ ہے کہ لفظ من اور ما خصوص کے معنی میں استعمال کئے جاتے ہیں چاہے استفہام کے معنی میں استعمال کئے جائیں یا شرط کے معنی میں اور چاہے خبر کے معنی میں جیسا کہ ہم نے اوپر مثالوں میں ذکر کیا ہے۔ اور دوسرے علماء اصول نے ان کے استعمال میں جو فرق ذکر فرمایا ہے کہ جب من اور ما شرط اور استفہام کے معنی میں استعمال کئے جائیں تو صرف عموم کے معنی دیں گے خصوص کے معنی نہ دیں گے، اور اگر دونوں کو خبر دینے کے موقع پر استعمال کیا جائے تو عموم اور خصوص دونوں معنی دیتے ہیں یعنی عموم کے معنی بھی اور خصوص کے معنی بھی ان علمائے اصول کا یہ قول ایسا ہے جس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے اور عام طور پر جاری نہیں ہے یعنی اگر کسی نے کسی سے دریافت کیا من ابوک، تیرا باپ کون ہے تو جواب میں صرف اس کے باپ کا نام آئے گا دوسرے کا نام نہ آئے گا، معلوم ہوا من اس مثال میں استفہام کے معنی میں ہے مگر خصوص کے معنی لئے گئے۔ دوسری مثال ما دینک تیرا دین کیا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا الاسلام، میرا دین اسلام ہے، اس مثال میں لفظ ما استفہام کے لئے ہے مگر خصوص کے لئے مستعمل ہے

حاصل کلام یہ ہے کہ یہی قول درست ہے کہ لفظ من اور ما دونوں الفاظ خبر، شرط اور استفہام تینوں ہی صورتوں میں عموم کے لئے بھی آتے ہیں اور خصوص کے لئے بھی، اور دوسرے بعض علماء اصول کا قول کہ خبر کی صورت میں صرف خصوص کے لئے آتے ہیں، استفہام اور خبر کی صورت میں خصوص کے لئے نہیں استعمال ہوتے درست نہیں ہے۔

لفظ من کا حقیقی استعمال:۔ ماتن نے کہا کہ لفظ من کا حقیقی استعمال ذوی العقول کے لئے آتا ہے، لیکن مجازاً

تشریح: مَن کے عام ہونے پر تفریعات ۔ بقول شارح ماتن مصنف نے کلمۂ مَن کے عام ہونے پر بطور تفریع کے ایک فقہی جزئیہ ذکر فرمایا ۔ اور وہ یہ ہے ۔ مَن شاء من عبیدی العتق فهو حرٌّ ۔ میرے غلاموں میں سے جو غلام آزاد ہونا چاہے ۔ تو پس وہ آزاد ہے ۔ اس مثال میں کلمۂ مَن عام ہے ۔ اور اس کی صفت یعنی لفظ شاء بھی عام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مَن کی جانب مسند ہے ۔ اور مَن مسند الیہ اور عام ہے ۔ اس کی جانب شاء کے مسند ہونے کی وجہ سے شاء بھی عام ہو گیا ۔ لہٰذا مَن مسند الیہ عام ۔ اور شاء اس کی صفت اور مسند ہونے کے سبب عام ہے ۔ اور مِن عبیدی کا مِن برائے تبعیض ہے ۔ مگر تبعیض کے معنی لفظ مَن کے اس وقت ہوں گے ۔ جب مَن کا مدخول کوئی ایسی چیز ہو ۔ جس کے اجزاء کرنا ممکن ہو ۔ اور جب تک تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے تو مِن کو برائے تبعیض پر ہی محمول کیا جائے گا ۔ مگر حق یہ ہے مذکور مثال میں مِن کے تبعیض کے خلاف قرینہ پایا جاتا ہے ۔ اس طرح پر کہ شاء کی مشیت کلمۂ مَن کی جانب منسوب ہے ۔ اور مَن الفاظ عموم میں سے ہے ۔ لہٰذا صفت بھی عموم کی تاکید کرتی ہے ۔ پس مشیت وصف عام ہونے کی بناء پر اس بات کا قرینہ ہے کہ مِن عبیدی کا مِن برائے تبعیض نہیں ۔ بلکہ برائے بیان ہے ۔ اور عبارت کا مفہوم یہ ہوگا ۔ میرے غلاموں میں سے جو شخص آزاد ہونا چاہے ۔ تو وہ سب آزاد ہیں ۔ لہٰذا اگر تمام کے تمام غلام آزاد ہونا چاہیں گے ۔ تو مَن کے عموم کی بناء پر سب کے سب آزاد ہو جائیں گے ۔

مَن کے تبعیضیہ ہونے کی مثال:۔ اور اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا مَن شئتَ من عبیدی العتق فاعتقه ۔ میرے غلاموں میں سے جس غلام کو تو آزاد کرنا چاہے ۔ تو تو اس کو آزاد کر دے ۔ مطلب یہ ہے کہ اس نے اپنے غلاموں کی آزادی کو مخاطب کی مشیت پر معلق کر دیا ۔ تو بقول امام ابوحنیفہ ۔ مخاطب اس کے کسی ایک غلام کو چھوڑ کر باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا حق رکھتا ہے ۔ اور ترتیب وار اگر سارے غلاموں کو آزاد کیا تو سب کے سب علی الترتیب آزاد ہو جائیں گے ۔ لیکن وہ غلام جس کو سب سے آخر میں آزاد کیا ہے وہ آزاد نہ ہوگا ۔ اور اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو بیک وقت آزاد کر دیا ۔ تو سوائے ایک غلام کے باقی سب آزاد ہو جائیں گے ۔ اس ایک غلام کے متعین کرنے کا اختیار آقا کو حاصل ہوگا ۔

صاحبین کی رائے:۔ اس مسئلے میں صاحبین فرماتے ہیں کہ مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ بلا تفریق سارے غلاموں کو آزاد کر دے ۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں کلمۂ مَن کے عموم پر عمل ہو جائیگا ۔ ان کے نزدیک مِن عبیدی کا مِن برائے بیان ہے ۔

امام صاحب کی دلیل:۔ امام صاحب فرماتے ہیں ۔ اس مثال میں کلمۂ مَن برائے عموم ہے ۔ اور کلمۂ مِن برائے تبعیض ہے ۔ اس وجہ سے کہ تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے ۔ اور جب کلمۂ مَن عموم کے لئے اور کلمۂ مِن تبعیض کیلئے ہے تو دونوں ہی پر عمل کرنا ضروری ہے ۔ اور یہ اسی وقت ممکن ہے ۔ جب تمام غلاموں میں سے کوئی ایک غلام آزاد نہ ہو ۔ اور باقی سب کے سب آزاد ہو جائیں ۔

صاحب توضیح کی رائے:۔ اس مسئلے میں صاحب توضیح فرماتے ہیں ۔ مذکورہ دونوں مثالوں ۔ یعنی مثال اول میں

تَزَوَّجْتُهَا فَهِيَ طَالِقٌ يَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ كُلِّ امْرَأَةٍ وَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ وَلَمَّا كَانَتْ كَلِمَةُ كُلٍّ لِعُمُومِ مَدْخُولِهَا فَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُنَكَّرِ أَوْجَبَتْ عُمُومَ أَفْرَادِهِ لِأَنَّهُ مَدْلُولُهَا لُغَةً وَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُعَرَّفِ أَوْجَبَتْ عُمُومَ أَجْزَائِهِ لِأَنَّهُ مَدْلُولُهَا عُرْفًا وَلِهٰذَا لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ كُلَّ تَطْلِيقَةٍ يَقَعُ الثَّلَاثُ وَإِنْ قَالَ كُلَّ التَّطْلِيقَةِ يَقَعُ وَاحِدَةٌ حَتَّى فَرَّقُوا بَيْنَ قَوْلِهِمْ كُلُّ رُمَّانٍ مَأْكُولٌ وَكُلُّ الرُّمَّانِ مَأْكُولٌ بِالصِّدْقِ وَالْكِذْبِ أَيْ بِصِدْقِ الْأَوَّلِ وَكِذْبِ الثَّانِي لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ كُلُّ فَرْدٍ مِنَ الرُّمَّانِ مِمَّا يَصْلُحُ أَنْ يُؤْكَلَ وَهُوَ صَادِقٌ وَمَعْنَى الثَّانِي كُلُّ جُزْءِ الرُّمَّانِ مِمَّا يُؤْكَلُ وَهُوَ كَاذِبٌ لِأَنَّ الْقِشْرَ لَا يُؤْكَلُ قَطُّ۔

ترجمہ اور لفظ ما کبھی من کے معنی میں آتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول والسماء وما بناها، اور مصنف نے کلام میں اس طرح کی مثال پیش نہیں کی جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ من، ما کے معنی میں بہت کم استعمال ہوتا ہے۔

وتدخل فی صفات من یعقل: اور کلمہ ما ذوی العقول کی صفات میں بھی داخل ہوتا ہے جیسے تم کہتے ہو ما زید، زید کیا ہے تو اس کا جواب کریم ہوتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا فانکحوا ما طاب لکم، یہاں بھی ما سے ذوی العقول مراد ہیں یعنی الطیبات لکم، وہ عورتیں جو تم کو پسندیدہ ہوں۔

وکل للاحاطة علی سبیل الافراد: اور کل علی سبیل الافراد احاطہ افراد کے لئے آتا ہے یعنی ہر فرد کو اس کے ما تحت کرتا ہے گویا اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے، ان کا نام عموم افراد رکھا جاتا ہے۔

وتصحب الاسماء فتعمها: اور وہ اسماء کے ساتھ آتا ہے اور انہیں عام بنا دیتا ہے یعنی کل اسماء پر داخل ہوتا ہے اور ان کو عام کر دیتا ہے، افعال پر لفظ کل داخل نہیں ہوتا، اس لئے کہ کل کے لئے اضافت لازم ہے اور مضاف الیہ صرف اسم ہی ہوا کرتا ہے (فعل مضاف الیہ نہیں ہوتا) پس اگر اس نے کل امرأة تزوجتها فهي طالق کہا تو ہر عورت سے نکاح کرنے میں حانث ہو جائے گا اور ایک عورت پر دو مرتبہ طلاق واقع نہ ہوگی اور چونکہ کل اپنے مدخول میں عموم کے لئے آتا ہے پس اگر لفظ کل اسم نکرہ پر داخل ہو تو افراد کے عموم کو ثابت کرتا ہے، کیونکہ افراد کا عموم اس کا لغوی مدلول ہے۔ اور اگر اسم معرفہ پر داخل ہو تو اس کے اجزاء میں عموم ثابت کرتا ہے اس لئے کہ یہ کل عرفاً مدلول ہے اسی لئے کہ اگر اس نے کہا انت طالق کل تطلیقة تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور کل التطلیقة کہا تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ چنانچہ لوگوں نے کل رمان ماکول اور کل الرمان ماکول کے درمیان فرق کیا ہے اور پہلے کو صادق اور دوسرے کو کاذب کہا ہے یعنی اول صادق اور ثانی کاذب ہے، کیونکہ پہلے جملہ کے معنی یہ ہیں کہ انار کا ہر فرد کھائے جانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ صادق ہے اور دوسرے کے معنی یہ ہیں کہ انار کا ہر جزء کھائے جانے کے قابل ہے یہ کاذب

پر طلاق پڑتی جائے گی۔ البتہ اگر ایک عورت سے دوسری مرتبہ نکاح کرے تو دوسری دفعہ اب اس پر طلاق نہ واقع ہوگی۔ اس لئے کہ ایک عورت سے دو دفعہ طلاق واقع ہونے کی صورت میں فعل نکاح میں تو عموم ہو جاتا ہے۔ مگر اسم میں عموم نہیں ہوتا۔ کیونکہ عورت تو وہی ایک ہے تو فعل نکاح اس کے ساتھ دو دفعہ کیا گیا ہو۔ جب کہ لفظ کلما اصلاً و بالقصد افعال کے عموم پر دلالت کرتا ہے۔ مذکر افعال کے عموم پر۔

لفظ کل اگر اسم نکرہ پر داخل ہو۔ لفظ کل جس اسم پر داخل ہوتا ہے۔ اس کو عام بنا دیتا ہے۔ اس لئے اگر کل اسم نکرہ پر داخل ہو تو نکرہ کے افراد کے عموم کو ثابت کرے گا۔ اس وجہ سے کہ کلمہ کل کے افراد کا عموم مدلول لغوی ہے۔ لہٰذا اس کے افراد کا عموم باعتبار لغت کے ثابت ہوگا۔ کہ جس اسم نکرہ پر کل داخل ہوا ہے۔

لفظ کل اگر معرفہ پر داخل ہو۔ اور اگر لفظ اسم معرفہ پر داخل ہو تو معرفہ کے اجزاء کا عموم ثابت کرے گا۔ اس لئے کہ کلمہ کل کے مدخول کے اجزاء کا عموم کلمہ کل کا مدلول عرفی ہے۔ لہٰذا عرفاً کلمہ کل کے ذریعہ عرفاً اس چیز کے اجزاء میں عموم ثابت ہوگا۔ جس میں کلمہ کل داخل ہوا ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ کلمہ کل جب نکرہ میں داخل ہوگا تو عموم افراد پر دال ہوگا۔ اور اگر معرفہ پر داخل ہوگا تو اسم کے اجزاء کے عموم پر دلالت کرے گا۔ چونکہ اجزاء کا مجموعہ کل ہوتا ہے۔ اور افراد کا مجموعہ کلی ہوتا ہے۔ اور کلی اپنے افراد پر بولی جاتی ہے۔ یعنی حمل کی جاتی ہے۔ جیسے زید انسان میں زید جزئی ہے۔ اور انسان اس کی کلی ہے۔ اور زید کا محمول واقع ہے لیکن کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوا کرتا۔ چنانچہ ید زید نہیں کہا جائے گا۔

نکرہ اور معرفہ کا باہمی فرق۔ اگر ایک شخص نے اپنی زوجہ سے انت طالق کل تطلیقۃ کہا تو بیوی پر تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ اور اگر کہا انت طالق کل التطلیقۃ تو صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ پہلی مثال میں لفظ کل نکرہ پر داخل ہے۔ اس لئے طلاق کے افراد میں عموم ثابت کرے گا اور طلاق کے افراد کل تین ہیں۔ اس لئے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دوسری مثال میں کل معرفہ پر داخل ہے۔ اس لئے طلاق کے اجزاء کے عموم پر دلالت کرے گا یعنی طلاق کو اس کے تمام اجزاء کے ساتھ واقع کرے گا۔ اور طلاق کے تمام اجزاء کا مجموعہ ایک ہی طلاق ہے۔ اس لئے معرفہ کی صورت صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔

نکرہ و معرفہ کے درمیان فرق کی دوسری مثال۔ مصنف نے فرمایا۔ کل رمان ماکول ہر انار ماکول ہے۔ کہنا صحیح ہے۔ اور کل الرمان ماکول کہنا صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ پہلی صورت جس میں کل نکرہ رمان پر داخل ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر فرد انار کا ماکول ہے۔ یعنی کھایا جاتا ہے۔ درست ہے۔ اور دوسری مثال کل الرمان ماکول۔ انار کا ہر جزء کھایا جاتا ہے غلط ہے۔ اس لئے کہ انار کے دانے کھائے جاتے ہیں۔ اس کا گودا۔ اور چھلکا نہیں کھایا جاتا۔

وَاِذَا وُصِلَتْ بِمَا اَوْجَبَتْ عُمُوْمَ الْاَفْعَالِ بِاَنْ يَقُوْلَ كُلَّمَا تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ مَعْنَاهُ كُلَّ وَقْتٍ اَتَزَوَّجُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَهُوَ قَصْدًا يَقَعُ عَلٰى عُمُوْمِ التَّزَوُّجَاتِ وَثَبَتَ عُمُوْمُ الْاَسْمَاءِ فِيْهِ ضِمْنًا

بھی ایک ہی نفل ہوگی جس طرح داخل ہونے والے کے لئے ایک نفل ہے تاکہ عموم مجاز پر عمل ہو سکے۔

ولا اولی ان یقال تو بہتر ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس کلام سے مقصود جرأت و بہادری کا اظہار کرنا ہے پس جیسا کہ مستحق ایک جماعت ہوگی حقیقتاً اسی طرح بہادری کے لحاظ سے تو وہ ہے کہ واحد اکیلا مستحق بدرجہ اولیٰ ہوگا اس نص کی دلالت کی رو سے کیونکہ اس میں کامل شجاعت کا اظہار پایا جاتا ہے۔

وفی کلمۃ کل یجب لکل واحد منہم نفل اور کلمہ کل کہنے کی صورت میں ہر داخل ہونے والے کیلئے ایک ایک نفل ہوگا یعنی جب کوئی سپہ سالار جنگ یہ کہے کہ جو جو شخص بھی اس قلعہ میں اول داخل ہوگا تو اس کو اتنا نفل ملیگا دس سپاہی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان میں سے ہر ایک نفل کا مستحق ہوگا کیونکہ لفظ کل علی سبیل الانفراد احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے لہٰذا داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کا اعتبار کیا جائے گا گویا دوسرا اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے۔ دوسرے پیچھے رہ جانے والوں کے مقابلے میں اول ہے اور اگر قلعہ میں دس آدمی ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو نفل خاص کر اول داخل ہونے والے کو ملیگا کیونکہ وہ ہر لحاظ سے اول ہے اور کلمہ کل خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔

تشریح کلمۂ جمیع کا بیان: کلمہ جمیع جس اسم پر داخل ہوگا اس کے افراد میں عموم علی سبیل الاجتماع کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی کلمہ جمیع میں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموع پر ہوتا ہے۔ انفرادی طور پر ہر فرد میں حکم مرتب نہیں ہوتا جس طرح کلمۂ کل میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ کل اپنے مدخول کے افراد پر انفرادی طریق پر عموم کو ثابت کرتا ہے بالفاظ دیگر کلمہ کل اپنے مدخول کے افراد میں اس طرح عموم کو ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر ہر فرد کے ساتھ الگ الگ متعلق ہوتا ہے۔ اور کلمہ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں اس طریق پر عموم کو ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق تمام افراد کے مجموعہ پر ہوتا ہے۔ ہر ہر فرد کے ساتھ الگ الگ متعلق نہیں ہوتا۔

مثلاً جہاد کے موقع پر مسلمانوں کا امام اگر یہ اعلان کرے جمیع من دخل ھذا الحصن اولاً فلہ من النفل کذا تمام لوگ جو اس قلعہ میں سب سے پہلے داخل ہوں ان کو فلاں انعام ملے گا۔ پس اگر اس قلعہ میں بیس آدمی بیک وقت ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان بیس آدمیوں کو ایک انعام ملے گا۔ اور وہ بیسوں آدمی اس انعام میں برابر کے شریک ہوں گے۔

نفل کی حقیقت: مال غنیمت میں حاصل شدہ مال میں سے وہ مال جو امام وقت حصہ سے زائد بطور انعام مجاہدین کو تقسیم کرتا ہے اس مال کو نفل کہتے ہیں یہ دراصل حقیقت مجاہد کی حسن کارکردگی کا صلہ اور حوصلہ افزائی ہوتا ہے۔ جواب چونکہ زائد دیا جاتا ہے اسلئے من دخل ھذا الحصن کے شروع میں اگر لفظ جمیع داخل کیا جائے اور اس اعلان کی وجہ سے بیس آدمی قلعے کے اندر ایک ساتھ داخل ہو گئے۔ تو ایک نفل میں سب کے سب شامل ہوں گے۔ اور برابر کے شریک ہوں گے اس لئے کہ لفظ جمیع کے حقیقی معنی عموم اجتماع ہے۔ جس میں حکم مجموعہ پر بحیثیت مجموعہ کے متعلق ہوتا ہے اور نفل میں بیسوں کے بیسوں کا شریک کرنے میں عموم اجتماع پر عمل ہو جاتا ہے۔

اگر قلعہ میں الگ الگ داخل ہوں۔ اور اگر یہ بیس افراد قلعہ میں ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو جو سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہوگا۔ نفل صرف اسی ایک شخص کو ملے گا۔ بعد میں داخل ہونے والوں کو وہ انعام نہ ملے گا۔ اس صورت میں

کلمہ جمیع کے معنی حقیقی عموم اجتماع پر محمول نہیں ہوگا۔ البتہ اس کے معنی مجازی پر محمول ہوگا۔ اور کلمہ جمیع کے مجازی معنی ہیں۔ اس کو کل کے معنی میں استعمال کرنا۔ اور جمیع من دخل اولاً بمعنی کل من دخل اولاً کے معنی میں ہو جائے گا اور کلمہ کل افراد کا احاطہ بیان کرنے کے لئے آتا ہے یعنی ان میں سے ہر ہر فرد الگ الگ معتبر ہوگا۔ لہٰذا کل من دخل الحصن اولاً کے معنی ہوں گے جو شخص بھی اس قلعہ کے اندر اولاً داخل ہوگا تو وہ نفل کا مستحق ہوگا۔ لہٰذا بیس آدمیوں کے الگ الگ داخل ہونے کی صورت میں جو سب سے پہلے داخل ہوگا وہی انعام کا مستحق ہوگا۔

اور لفظ جمیع جب کل کے معنی میں ہے۔ تو جمیع من دخل اولاً کی صورت میں بھی اگر بیس آدمی یکے بعد دیگرے الگ الگ قلعہ کے اندر داخل ہوئے تو سب سے پہلے جو داخل ہوگا۔ وہ انعام کا مستحق ہوگا۔ اور لفظ جمیع کو اس صورت میں کل کے معنی میں لیا جائے گا۔ اس لئے لفظ کل اور جمیع دونوں میں مناسبت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک افراد کا احاطہ کرتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ لفظ کل افراد کا احاطہ علی سبیل الانفراد کرتا ہے۔ اور لفظ جمیع افراد کا احاطہ علی سبیل الاجتماع کرتا ہے۔ مگر اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا۔

الجواب: جمیع کو لفظ کل کے معنی میں بطور مجاز استعمال نہیں کیا گیا۔ تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔ اس لئے اگر جمیع لفظ کل کے معنی میں ہوتا تو بیس آدمی ایک ساتھ جب قلعہ میں داخل ہوتے تو ہر ایک کو الگ الگ پورا پورا انعام کا استحقاق ہوتا جیسا کہ نیچے کی عبارت میں یہ مسئلہ مذکور ہے۔ حالانکہ یہاں بیس کے بیس آدمیوں کو صرف انعام واحد میں شریک کیا گیا ہے۔

لہٰذا معلوم ہوا لفظ جمیع بمعنی کل نہیں ہے۔ بلکہ لفظ جمیع من دخل اولاً مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے یعنی جو شخص داخل ہونے میں پہل کرے گا وہی انعام کا مستحق ہوگا۔ اب پہل کرنے والا ایک فرد ہو یا بہت سے افراد ہوں۔ اگر داخل ہونے والا شخص واحد ہے۔ تو اس کو نفل تام مل جائے گا۔ اور داخل ہونے والے بہت سے افراد ہیں۔ تو ایک نفل میں سب کو شریک کر دیا جائے گا۔ اس تاویل سے عموم مجاز پر عمل ہوگا:

عموم مجاز کی تعریف: لفظ بول کر ایسے مجازی معنی مراد لئے جائیں کہ ان معنی کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو۔ جیسے لفظ اسد بول کر شجاع کے معنی مراد لیں۔ اس لئے کہ شجاع کا ایک فرد اسد بھی ہے۔ اور رجل شجاع بھی۔ اسی طرح اس جگہ جمیع من دخل سے مجازاً سابق فی الدخول مراد لیا گیا ہے۔ اور سابق فی الدخول کا ایک فرد لفظ جمیع کے معنی حقیقی یعنی جماعت بھی ہے۔

لہٰذا جب جمیع من دخل کا ایک استعمال عموم مجاز کے طریق پر سابق فی الدخول کے ہیں۔ اور سابق فی الدخول فرد واحد بھی ہو سکتا ہے۔ اور جماعت بھی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا اس تاویل کے بعد حقیقت و مجاز کے اجتماع کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

فراوی قرادی داخلے کی صورت ایک آدمی کو نفل تام دینے کی وجہ یہ جمیع من دخل اولاً کا اعلان امام لشکر نے اسلئے کیا تھا تاکہ فوج اپنی شجاعت اور بہادری کا عملاً مظاہرہ کرے۔ جو شخص قلعہ کے اندر داخل ہونے کا کام سب سے پہلے

بعد فتح الحصن داخل ہونے والے دس آدمیوں میں سے ہر ایک بہ نسبت ان لوگوں کے اول ہے۔ جو پیچھے رہ گئے ہیں۔ اور ان کا دخول قلعہ فتح ہونے کے بعد فرض کیا گیا ہے۔ اور جب ہر ایک اولاً داخل ہوا ہے تو ہر ایک پورے نفل کا مستحق ہوگا۔ الحاصل دس افراد کے ایک ساتھ قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک داخل ہونے والا پورے انعام کا مستحق کہا جائے گا۔

اور اگر یہ دس افراد فرادیٰ فرادیٰ الگ الگ یکے بعد دیگرے قلعہ کے اندر داخل ہوئے تو انعام خاص کر اس کو دیا جائے گا جو سب سے پہلے قلعہ کے اندر داخل ہوا ہے۔ اس لئے کہ من کل وجہ یہ شخص پہلے داخل ہوا ہے۔ اور چونکہ کلمہ من عموم کا احتمال بھی رکھتا ہے۔ اس لئے اگر فرادیٰ داخل ہونے کی صورت میں صرف ایک ہی شخص کو انعام دیا جائے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

وفي كلمة من يبطل النفل أي إن قال من دخل هذا الحصن أولاً فله من النفل كذا فدخل عشرة معاً لا يستحق أحد منهم لأن الأول اسم لفرد سابق دخل أولاً ولم يوجد بل وجد الذين هم الأولون وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير لفظ أولاً بخلاف كلمة كل والجميع فإنه يتغير بهما قوله أولاً ولو دخل عشرة فرادى يستحق الأول النفل كما دون الباقين۔

ترجمہ اور کلمہ من کہنے میں نفل باطل ہو جائیگا۔ یعنی اگر کسی امیر نے کہا کہ جو شخص اس قلعہ میں پہلے داخل ہوگا تو اس کے لئے مال غنیمت کے مال سے اتنا ہے۔ پس دس آدمی ساتھ ساتھ اولاً داخل ہوئے تو کوئی بھی اس مال کا مستحق نہ ہوگا اس لئے کہ اول اس مثال میں اس فرد سابق کا نام ہے جو سب سے پہلے داخل ہوا اور وہ نہیں پایا گیا بلکہ بہت سے اول داخل ہونے والے پائے گئے اور کلمہ من مستحکم نہیں ہے عموم میں کہ وہ لفظ اولاً کے تبدیل کرنے میں اثر ڈال سکے۔ بخلاف کلمہ کل اور جمیع کے کیونکہ ان دونوں سے قول اولاً تبدیل ہو جاتا ہے اور اگر دس آدمی فرداً فرداً داخل ہوئے تو اول خاص طور سے نفل کا مستحق ہوگا باقی نہ ہوں گے۔

تشریح امیر لشکر نے وقت جہاد مسلمانوں کے سامنے اعلان کیا کہ من دخل هذا الحصن اولاً فله من النفل كذا جو شخص اس قلعہ میں سب سے پہلے داخل ہوگا اس کو فلاں انعام دیا جائے گا۔

اس کے بعد قلعہ کے اندر دس افراد ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان میں سے کوئی ایک بھی انعام کا مستحق نہ ہوگا اس لئے کہ اول اس مثال میں اس تنہا شخص کا نام ہے جو ان میں سب سے سابق فی الدخول ہو۔ اور اس مثال میں فرد سابق کا داخل ہونا نہیں پایا گیا۔ بلکہ ایسے متعدد افراد پائے گئے کہ جو اولاً قلعہ کے اندر داخل ہوئے لہٰذا شرط نہیں پائی گئی

یعنی ایک شخص کا دوبارہ داخل ہونا نہیں پایا گیا اس لئے کوئی بھی انعام کا مستحق نہ ہوگا۔

اور یہ اعتراض کہ من دخل ھذا الحصن اوّلاً جو اس قلعے میں پہلے داخل ہو کو سابق فی الدخول پر بطور مجاز محمول کیا جائے خواہ سابق فی الدخول ایک ہو یا کثیر افراد ہوں۔ جس طرح جمع والی صورت میں ایسا ہی کیا گیا ہے۔ یعنی سابق فی الدخول کے معنی لئے گئے ہیں۔ تو اس صورت میں اس کے دس افراد انعام کے مستحق ہو جائیں گے۔

الجواب: اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ لفظ من عموم کے معنی حقیقی طور پر نہیں دیتا اس لئے وہ اوّلاً کے تبدیل کرنے پر کوئی اثر نہ کرے گا اس کے برخلاف لفظ کل اور جمع ہیں کہ دونوں عموم کے معنی دینے کے لئے محکم ہیں۔ اس لئے ان کے ذریعہ پہلا قول تبدیل ہو سکتا ہے۔ تو اوّلاً سے سابق فی الدخول کے معنی لئے جا سکتے ہیں۔

ثُمَّ فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الصِّيْغِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ وَشَرَعَ فِيْمَا يَكُوْنُ عُمُوْمُهُ عَارِضًا بِدَلِيْلٍ خَارِجِيٍّ فَقَالَ وَالنَّكِرَةُ فِيْ مَوْضِعِ النَّفْيِ تَعُمُّ وَذٰلِكَ لِأَنَّهَا فِي الْأَصْلِ وَضْعُهَا لِمَاهِيَّةٍ أَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ عَلٰى اِخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ وَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ تَعُمُّ ضَرُوْرَةً لِأَنَّ نَفْيَ الْفَرْدِ الْمُبْهَمِ لَا يَكُوْنُ إِلَّا كَذٰلِكَ ثُمَّ إِنْ تَتَضَمَّنَ مَعْنَى الْاِسْتِغْرَاقِيَّةِ كَانَ نَصًّا فِيْهِ كَمَا فِيْ لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ وَقَوْلِهِ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَإِلَّا كَانَ ظَاهِرًا فِيْهِ وَمُحْتَمِلًا لِلْخُصُوْصِ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى عُمُوْمِهَا الْإِجْمَاعُ وَالْاِسْتِعْمَالُ كَقَوْلِهِ تَعَالٰى إِذْ قَالُوْا مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتٰبَ الَّذِيْ جَاءَ بِهٖ مُوْسٰى فَلَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهُ عَلٰى بَشَرٍ وَقَوْلُهُ مِنْ شَيْءٍ مُفِيْدًا لِلسَّلْبِ الْكُلِّيِّ لَمَا كَانَ قَوْلُهُ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتٰبَ رَدًّا لَّهٗ فِيْ سَبِيْلِهِ الْجُزْئِيِّ لِأَنَّ السَّلْبَ الْكُلِّيَّ إِنَّمَا يُنَاقِضُهُ الْإِيْجَابُ الْجُزْئِيُّ۔

ترجمہ پھر جب مصنف متن اس عام کے بیان سے فارغ ہوئے جو باعتبار صیغہ و معنی دونوں اعتبار سے عموم پر دلالت کرتے تھے تو اب عام کو بیان کیا جو کسی خارجی دلیل سے عموم پر دلالت کرتا ہے۔ پس فرمایا: والنکرۃ فی النفی تعم یعنی نکرہ نفی کے تحت عموم کا فائدہ دیتا ہے، یہ اس لئے کہ نکرہ اپنی اصل وضع میں علی اختلاف القولین ماہیت کے لئے یا فرد واحد غیر معین کے لئے وضع کیا گیا ہے، پس جب نکرہ پر نفی داخل ہوگا تو عام ہو جائے گا کیونکہ ماہیت یا فرد غیر معین کی نفی جب ہی ہوگی تو اسی طرح ہوگی، پھر اگر نکرہ استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو اس معنی (عموم) میں منصوص ہو جائیگا جیسے لا رجل فی الدار (کوئی مرد گھر میں نہیں) لا الٰہ الا اللہ (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں) ورنہ ظاہراً تو عموم کا فائدہ دیگا مگر خصوص کا احتمال رکھے گا اور نکرہ کے عموم کی دلیل اجماع اور استعمال دونوں ہیں اور اللہ تعالیٰ کا قول ہے اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیء قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ (جب کہا انہوں نے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی انسان پر کوئی چیز نازل نہیں کی آپ فرما دیجئے

کہ اللہ نے اس کتاب کو نازل فرمایا جس کو حضرت موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے تھے) اس آیت میں اگر علیٰ بشر اور من شیٔ سلب کلی کا فائدہ نہ دیتے تو اللہ تعالیٰ کا قول - قل من انزل الکتاب - علیٰ سبیل الجزئی جس کو رد نہیں بنا سکتا تھا، کیونکہ ایجاب جزئی کی نقیض سلب جزئی نہیں آتا۔

تشریح

تمہید:۔ آپ جانتے ہیں کہ باعتبار صیغہ و معنی کے لحاظ سے عام کی دو قسمیں ہیں، اول وہ عام جس میں عمومیت باعتبار صیغہ کے ہو، دوسرا عام وہ ہے جس میں عموم معنی کے اعتبار سے ہو ان دونوں قسم کے عموم کے بیان سے مصنف فارغ ہو گئے، تو اب یہاں سے اس عام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس میں عموم لفظاً یا معنیً کے لحاظ سے نہیں بلکہ کسی دلیل خارجی کی وجہ سے اس میں عموم پیدا ہو گیا ہے۔

دلیل خارجی سے عموم کا بیان:۔ اگر اسم نکرہ ہو اور اس پر حرف نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے، جیسے لا رجل فی الدار، کوئی مرد گھر میں نہیں ہے، یہ نفس اسم نکرہ پر حرف نفی کے داخل ہونے کی مثال ہے۔ یا حرف نفی اس فعل پر داخل ہو جو فعل اسم نکرہ پر داخل ہو جیسے ما رأیت رجلاً، میں نے کسی مرد کو نہیں دیکھا۔

نکرہ کے عام ہونے کی دلیل:۔ بعض حضرات کے نزدیک نکرہ کسی کی ماہیت بیان کرنے کے لئے آتا ہے اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک نکرہ غیر معین فرد کو بیان کرنے کے لئے آتا ہے، ظاہر ہے ان دونوں قسم کی تعبیروں سے عموم ثابت ہو جاتا ہے، مثلاً جب ماہیت کی نفی ہو گی تو جب ماہیت کی نفی ہو گی تو اس ماہیت کے تمام افراد کی نفی ہو جائے گی اس لئے کہ اگر کوئی فرد بھی، ہیت کا باقی رہ گیا تو فرد واحد کے ضمن میں ماہیت باقی رہے گی لہذا ایک فرد کے باقی رہ جانے سے ماہیت کی نفی ثابت نہ ہو گی لہذا معلوم ہوا کہ ماہیت کی نفی سے اس کے تمام افراد کی بھی نفی ہو جائے گی اور جب تمام افراد منتفی ہو جائیں گے تو عموم ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر غیر معین فرد منتفی ہو گیا تو تمام افراد منتفی ہو جائیں گے اس لئے کہ اگر ایک فرد بھی باقی رہ گیا تو فرد غیر منتفی نہ ہو گا ہر حال جب غیر معین فرد کی نفی سے تمام افراد کی نفی ثابت ہو جاتی ہے تو اس میں بھی عموم پایا گیا اس لئے نکرہ خواہ ماہیت کے معنی میں ہو یا فرد غیر معین کے معنی میں دونوں ہی صورتوں میں اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو گیا تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

اس عموم کے اقسام:۔ پھر یہ عموم کبھی تو قطعاً ہوتا ہے اور کبھی علیٰ سبیل الجواز عموم ہوتا ہے وجوب اس وقت ہو گا جب حرف نفی اسم نکرہ پر داخل ہو، اور وہ نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو جیسے لا رجل فی الدار میں، اس شخص کے جواب میں جو سوال کرے کہ ہل من رجل فی الدار، کیا کوئی مرد گھر میں ہے تو جواب میں لا من رجل فی الدار کہا گیا ہے، مگر کثرت استعمال سے من کو حذف کر دیا جاتا ہے مگر اس کے معنی ہر حال میں ملحوظ رکھے جاتے ہیں

دوسری مثال:۔ لا الٰہ الا اللہ۔ یہ کلمہ اس شخص کے جواب میں ہے جو سوال کرے ہل من الٰہ الا اللہ، کیا اللہ کے سوا کوئی دوسرا معبود ہے، تو اس کے سوال کے جواب میں کہا گیا لا الٰہ الا اللہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، نکرہ علیٰ سبیل الجواز عموم کا فائدہ اس وقت دیتا ہے، جب نکرہ پر حرف نفی داخل ہو مگر وہ نکرہ استغراق کو

متصل نہ ہو تو عموم حاصل ہوگا یعنی کبھی عموم کا فائدہ دے گا اور کبھی عموم کا فائدہ نہ دے گا جیسے لا تبق دیانا منہ میں دیکھو دونوں جملوں میں عموم ہے، رأیت رجلا بل رجلین، میں نے ایک مرد کو نہیں بلکہ دو مردوں کو دیکھا اس مثال میں رجل سے صرف ایک مرد مراد ہے اور لفظ رجلین اس کا قرینہ ہے۔ والدلیل علی عمومہا الاجماع واستعمال النکرۃ تحت النفی یعنی نکرہ منفیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے اس پر اجماع بھی قائم ہے اور عرب والوں کا استعمال بھی ثابت ہے۔ اجماع کی مثال لا الٰہ الا اللہ ہے یہ کلمہ توحید کے لئے مفید ہے اس پر سب کا اجماع ہے اور اس کلمہ میں الٰہ نکرہ پر حرف لا نفی داخل ہے، یہ توحید کے لئے اس وقت فائدہ دیگا جب اس کلمے کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ دیگر تمام معبودوں کی نفی کردی گئی ہو۔ اور اللہ کے سوا تمام معبودوں کی نفی کی عموم ہے لہٰذا معلوم ہوا نکرہ منفیہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

اہل عرب کا استعمال:۔ نکرہ کے مفید عموم ہونے میں اہل عرب کا استعمال اس طرح ہے کہ عرب والے نکرہ منفیہ کو عموم کیلئے استعمال کرتے ہیں۔ آیت ہے اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیء قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ۔ جب کہ انہوں نے کہا اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں فرمائی تو آپ فرما دیجئے، وہ کتاب جس کو لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریف لائے اس کو کس نے نازل کیا تھا۔ اس مثال میں بھی نکرہ منفیہ مفید عموم پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہودیوں نے کہا تھا، خداوند تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی کتاب نازل نہیں فرمائی اس کے جواب میں حق تعالیٰ نے ردّاً فرمایا، آپ فرما دیجئے کہ وہ کتاب جس کو لے کر حضرت موسیٰ علیہ السلام تشریف لائے اس کتاب کو کس نے نازل کیا تھا، جواب یہ ہے کہ کتاب توراۃ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اللہ تعالیٰ نے ہی نازل فرمائی تھی۔

من انزل الکتاب الخ درحقیقت قضیہ موجبہ جزئیہ ہے۔ اس لئے کہ حضرت موسیٰ بشر کے مقابلے میں بعض ہیں، اسی طرح الکتاب کے مقابلے میں توراۃ بھی کتاب کا بعض ہے، لہٰذا بعض کو بعض کے لئے ثابت کیا گیا ہے، یعنی توراۃ کا نزول حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لئے ثابت ہے اور جب محمول کو موضوع کے بعض افراد کے لئے ثابت کیا جائے تو وہ موجبہ جزئیہ کہلاتا ہے۔ بہرحال من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ مذکورہ بالا تاویل و ترتیب کے مطابق موجبہ جزئیہ ہے، اور اس قضیہ کو یہود کے سوال ما انزل اللہ علی بشر من شیء کے جواب میں نقیض بنا کر وارد کیا گیا ہے جب کہ قاعدہ منطق ہے کہ موجبہ جزئیہ کی نقیض سالبہ کلیہ آتی ہے، اسی طرح سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ آتی ہے، لہٰذا ثابت ہوا کہ قول باری تعالیٰ ما انزل اللہ علی بشر من شیء، قضیہ سالبہ کلیہ ہے، جس میں محمول کے ہر ہر فرد کی موضوع کے ہر ہر فرد سے نفی کی گئی ہے، اور اس کے جواب میں آیت قل من انزل الکتاب الذی جاء بہ موسیٰ، آپ فرما دیجئے کہ وہ کتاب جس کو حضرت موسیٰ لے کر آئے اس کو کس نے نازل کیا تھا ہے یہ ایجاب جزئی ہے جو سالبہ کلیہ کے جواب پر مشتمل ہے۔

دوسری مثال جاءنی رجل ہے یعنی میرے پاس ایک مرد آیا تو اس سے ایک ایسے مرد کی آمد کی خبر مراد ہوگی جس کے اوصاف نامعلوم ہوں۔ تیسری مثال ان تذبحوا بقرۃ، تم ایک گائے کو ذبح کرو اس قول میں ایک ایسے بقرۂ واحدہ کا ذبح کرنا مراد ہے جس کے اوصاف مطلق ہیں یعنی معلوم نہیں ہیں۔

ولیس المراد بالمطلق، شارح ملا جیون فرماتے ہیں کہ متن میں نکرہ کو مطلق کہا گیا ہے، اس کے مطلق ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ ماہیت پر دلالت کرے اور وحدت وکثرت پر دلالت نہ کرے، جس طرح اصول میں ماہیت من حیث ہی ہی پر مطلق کا لفظ بولا جاتا ہے بلکہ مراد مطلق سے اسکا یہ ہے کہ کلام موجب میں نکرہ تعیین اوصاف پر دلالت کئے بغیر وحدت وکثرت پر دلالت کرے یعنی نکرہ کی دلالت تو ایک ہی فرد پر ہوگی مگر اس کے اوصاف مجہول ہوں گے متعین نہ ہوں گے۔

امام شافعی رح کو دھوکہ۔ چنانچہ اس مقام پر لفظ مطلق سے امام شافعی رح کو دھوکہ لگ گیا ہے کہ نکرہ کلام موجب میں عام ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے، یعنی نکرہ عام نہیں ہوتا جو کہ افراد پر دلالت کرے بلکہ فرد واحد پر دلالت کرتا ہے جس کے اوصاف متعین نہیں ہوتے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ حَتّٰى قَالَ بِعُمُوْمِ الرَّقَبَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي الظِّهَارِ فَإِنَّهُ يَقُوْلُ إِنَّ الرَّقَبَةَ الْمُطْلَقَةَ فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْكَافِرَةِ وَالسَّوْدَاءِ وَالْبَيْضَاءِ وَالزَّمِنَةِ وَالْمَجْنُوْنَةِ وَالْعَمْيَاءِ وَالْمُدَبَّرَةِ وَغَيْرِهَا وَقَدْ خُصَّتْ مِنْهَا الزَّمِنَةُ وَالْمُدَبَّرَةُ وَنَحْوُهَا بِالْإِجْمَاعِ فَخُصَّ أَيْضًا الْكَافِرَةُ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهَا وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّ تَخْصِيْصَ الزَّمِنَةِ لَيْسَ لَهَا بِتَخْصِيْصٍ بَلْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ إِذْ هُوَ فَائِتُ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ وَالرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَا تَكُوْنُ سَلِيْمَةً مِنَ الْعَيْبِ وَالْمُدَبَّرَةُ غَيْرُ مَمْلُوْكَةٍ مِنْ وَجْهٍ فَلَا يَتَنَاوَلُهَا اسْمُ الرَّقَبَةِ فَلَا يَنْبَغِيْ أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهَا الْكَافِرَةُ فِي التَّخْصِيْصِ وَلَنَا فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ بَحْثَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِيْ عَلٰى إِطْلَاقِهِ وَالثَّانِيَةُ أَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ وَالْأَوَّلُ فِيْ حَقِّ الْأَوْصَافِ كَالْإِيْمَانِ وَالْكُفْرِ وَالثَّانِيْ فِيْ حَقِّ الذَّاتِ كَالزَّمَانَةِ وَالْعَمٰى وَقَالَ صَاحِبُ التَّلْوِيْحِ إِنَّ هٰذَا النِّزَاعَ لَفْظِيٌّ إِذْ لَا يَقُوْلُ الشَّافِعِيُّ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَاتٍ فِي الظِّهَارِ وَإِنَّمَا يَقُوْلُ بِتَحْرِيْرِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ وَنَحْنُ مَا قُلْنَا إِلَّا بِعُمُوْمِ الْأَوْصَافِ سَوَاءٌ إِنْ سُمِّيَ هٰذَا إِطْلَاقًا أَوْ عُمُوْمًا۔

الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة عامة فانها تعم بكل ما وجدت فيه هذه الصفة وان كانت خاصة في اخراج مخرج الاثبات وهذا بحسب العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص والتقييد بحسب الظاهر وانما العموم اذا كانت تلك الصفة في نفسها عامة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدني فان الولد لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة كما اذا قال والله لأتزوجن امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما

ترجمہ اور اگر نکرہ اثبات میں کسی صفت عامہ سے موصوف ہو تو عموم کا فائدہ دیگا، یہ عبارت ماقبل سے استدراک کے قائم مقام ہے گویا مصنف نے فرمایا والنکرۃ فی الاثبات تخص، اور نکرہ مقام اثبات میں خاص ہوتا ہے یعنی خصوصیت کا فائدہ دیتا ہے، مگر جب وہ کسی صفت عام کے ساتھ موصوف ہو تو جن میں وہ صفت پائی جائے گی ان میں سے ہر ایک عام ہوجاتا ہے اگرچہ وہ (نکرہ) اسم اکائی لینے میں خاص ہی کیوں نہ ہو اور نکرہ موصوفہ میں یہ عموم عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ تو صفت کا مفہوم ظاہر کے اعتبار سے تو خصوص اور تقیید ہے اسی وجہ سے نکرہ عام نہیں ہوتا جبکہ فی نفسہ یہ صفت خاص ہو جیسے تمہارے قول واللہ لا اعلم الا رجلا ولدنی (خدا کی قسم میں نہیں جانتا لیکن اس مرد کو جس نے مجھے پیدا کیا) کیونکہ والد ایک ہی ہوتا ہے لیکن یہ قاعدہ کہ کل نکرۃ فی الاثبات تخص الا اذا کانت موصوفۃ بصفۃ عامۃ، اکثری ہے کلیہ نہیں ہے، ورنہ نکرہ فی الاثبات بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے قول تمرۃ خیر من جرادۃ، کھجور ٹڈی سے بہتر ہوتا ہے، اور علمت نفس ما احضرت، ہر نفس جو وہ حاضر کرے گا اس کو جان لے گا، اور علمت نفس ما قدمت، اور ہر نفس اس عمل کو جان لے گا جو اس نے پہلے بھیجا ہے۔ اور نکرہ فی الاثبات کبھی صفت کے ساتھ بھی خاص ہوتا ہے جیسے اس وقت جبکہ کوئی کہے واللہ لأتزوجن امرأۃ کوفیۃ، اللہ کی قسم میں ضرور بالضرور کوفی عورت سے شادی کروں گا کیونکہ قسم کھانے والا کسی ایک کوفی عورت سے شادی کرنے کی صورت میں قسم پوری کرنے والا ہو جائیگا، اور جیسے تمہارا قول لقیت رجلا عالما میں نے ایک عالم شخص سے ملاقات کی۔

تشریح قولہ وان وصفت بصفۃ عامۃ الخ نکرہ کلام موجب میں تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اگر اس کی صفت عام لائی جائے تو پھر وہ نکرہ اس صفت عامہ کی وجہ سے نکرہ ہر اس فرد کو

خاص ہوگا کہ جس جس فرد میں یہ صفت پائی جائے، خلاصہ یہ ہے کہ نکرہ صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہونے کی وجہ سے نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیگا۔

وان کانت خاصۃ فی اخراج ما عداہا اگرچہ وہ ما سوا کے خارج کرنے میں خاص ہے۔

نکرہ موصوفہ کے عام ہونے پر اعتراض:- وہ نکرہ جس کی صفت لے آئی گئی تو وہ موصوف ہوگیا اور موصوف ہونے کی وجہ سے اس صفت کے ساتھ مقید ہوگیا اور اصول میں مقید از قسم خاص ہے، نہ کہ عام کی اقسام میں سے، اس لئے نکرہ موصوفہ کو عام کی اقسام میں شمار کرنا صحیح نہیں ہے۔

الجواب:- وہ نکرہ جو صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہونے کی بنا پر عموم کا فائدہ دیتا ہے، یہ نکرہ اگرچہ اس نکرہ کی بہ نسبت خاص ہے، جس کی صفت نہیں لائی گئی، لیکن جن جن افراد میں وہ صفت پائی جائیگی ان افراد کی حد تک وہ عام ہوگا یعنی ان سب افراد کو شامل ہوگا جن میں وہ صفت پائی جائے گی پس نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کو اسی صفت کی بنا پر عام کہا گیا ہے، اگرچہ ان افراد کو خارج کرنے کے اعتبار سے کہ جن میں یہ صفت نہیں پائی جاتی خاص ہے۔

حاصل یہ ہے کہ یہ نکرہ جس کی عام صفت لائی گئی وہ عام بھی ہوتا ہے اور خاص بھی اور اس کی یہ کیفیت اضافی ہے، حقیقی نہیں ہے اور ایک لفظ اپنی ذات میں یعنی فی نفسہ عام و خاص دونوں نہیں ہوسکتا البتہ اضافی عموم اور اضافی خصوص جمع ہوسکتے ہیں، خلاصہ یہ کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ صفت کے عام ہونے کی وجہ سے ان افراد کو عام ہوتا ہے جن میں وہ صفت موجود ہوتی ہے اسی کی جانب شارح نے اپنے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کا عام ہونا عرف اور [illegible] کے اعتبار سے ہے ورنہ صحیح بات یہ ہے کہ صفت کا مفہوم تخصیص و تقلیل پر دلالت کرتا ہے، اس لئے ظاہر تو یہی ہے کہ صفت کی وجہ سے نکرہ کی خصوصیت پیدا ہوجائے مگر عرف اور استعمال کی وجہ سے ایسے نکرہ کو جس کی صفت عام لائی جائے عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ولعبد مؤمن خیر من مشرک، مومن غلام بہتر ہے مشرک غلام سے یعنی عبد مومن کا بہتر ہونا عبد مشرک سے، یہ حکم عام ہے جو تمام مومن غلاموں کو شامل ہے،

دوسری مثال قول معروف خیر من صدقۃ یتبعہا اذی، قول معروف بہتر ہے ایسے صدقہ سے کہ جس کے بعد اذیت پہونچائی جائے، یہاں قول معروف کا ایسے صدقہ سے بہتر ہونا بتایا گیا ہے جس صدقہ کے بعد اذیت اور ایذا رسانی پائی جائے، اذیٰ سے مراد اس جگہ احسان جتانا ہے، یہ حکم ہر قول معروف کو عام اور شامل ہے یعنی صفت کی وجہ سے عبد میں عموم پیدا ہوگیا۔

وبہذا علم ان ... الخ شارح فرماتے ہیں کہ اگر نکرہ کی صفت ایک خاص ہو تو اس خصوصیت کی بنا پر یہ نکرہ مفید عام نہ ہوگا بلکہ مخصوص ہوگا جیسے کسی نے کہا واللہ لا اقرب الا رجلا ولدنی اللہ کی قسم میں نہ مارونگا مگر اس شخص کو جس نے مجھ کو جنا ہے، مراد والد ہے، اس مثال میں رجلا کی صفت

دلالت پائی گئی ہے، اور یہ صفت خاص ہے اس لئے کہ والد آدمی کا ایک ہی ہوتا ہے لہذا اس صفت خاصہ کی وجہ سے رجلا تخصیص کا فائدہ دے گا، عام نہ ہوگا مگر بقول شارح یہ قاعدہ (کہ نکرہ کلام موجب میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے اور جب صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ عموم کا فائدہ دیتا ہے) اکثری ہے، قاعدہ کلیہ نہیں ہے اس لئے کبھی کبھی اس کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، چنانچہ نکرہ کبھی اثبات میں صفت کے بغیر بھی عام ہوتا ہے اور عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمرۃ خیر من جرادۃ اگر محرم حالت احرام میں کسی ٹڈی یا کسی جیسے دوسرے جانور کو قتل کر دے تو اس کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ ایک کھجور صدقہ کیا دینا ٹڈی سے بہتر ہے مقصد یہ ہے کہ ہر جرادہ کے بدلے ایک کھجور کا صدقہ کافی ہے، اس مثال میں جرادۃ اور تمرۃ دونوں اسم نکرہ ہیں اور کلام موجب میں مستعمل ہیں، اور ان کی کوئی صفت بھی مذکور نہیں، لیکن اس کے باوجود دونوں عموم کا فائدہ دیتے ہیں، اس وجہ سے کہ اس جگہ جرادۃ اور تمرۃ کا کوئی مخصوص فرد مراد نہیں ہے، تیسری مثال حق تعالیٰ کا ارشاد ہے عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا اَحْضَرَتْ، تیسری مثال علمت نفس ما قدمت ہے، دونوں مثالوں میں لفظ نفس اسم نکرہ ہے اور کلام موجب میں واقع ہے اور اس کے ساتھ کوئی صفت بھی مذکور نہیں ہے، اس کے باوجود عام ہے جو ہر ہر نفس کو شامل ہے اور عام ہے

اور کبھی نکرہ کلام موجب میں اور صفت کے ساتھ مذکور ہوتا ہے اور خصوص کا فائدہ دیتا ہے عام نہیں ہوتا جیسے کسی نے کہا واللہ لَاَتَزَوَّجَنَّ اِمْرَاَۃً کُوْفِیَّۃً اللہ کی قسم میں کوفی عورت سے نکاح ضرور کروں گا اور اس نے کسی ایک کوفی عورت سے نکاح کر لیا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اس مثال میں نکرہ عموم کے لئے مفید ہوتا تو قسم کھانے والا جب تک کوفہ کی ساری عورتوں سے نکاح نہ کر لیتا تب تک اس کی قسم پوری نہ ہوتی اور یہاں صرف ایک عورت کے ساتھ نکاح کر لینے سے قسم پوری ہو گئی جس سے معلوم ہوا کہ نکرہ صفت کے باوجود مفید خصوص ہے، اسی طرح اگر کسی نے کہا واللہ لقیت رجلا عالما، خدا کی قسم میں نے ایک عالم آدمی سے ملاقات کی ہے، اس مثال میں عالم رجل کی صفت واقع ہے، مگر ایک عالم سے ملاقات کرنے والا قسم پوری کرنے والا ہو جاتا ہے، ان مثالوں سے ثابت ہوا کہ کبھی نکرہ کلام موجب میں صفت کے باوجود خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔

كَقَوْلِهٖ وَاللّٰهِ لَا اُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا رَجُلًا كُوْفِيًّا مِثَالٌ لِعُمُوْمِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوْفَةِ فَاِنَّ رَجُلًا كَانَ نَكِرَةً فِي الْاِثْبَاتِ خَاصَّةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ اَوْ كَوْنِهٖ يَتَكَلَّمُ بِقَوْلِهٖ كُوْفِيًّا يَحْنَثُ اِنْ تَكَلَّمَ رَجُلَيْنِ وَثَلٰثًا قَالَ كُوْفِيًّا عَمَّ جَمِيْعَ رِجَالِ الْكُوْفَةِ فَلَا يَحْنَثُ بِتَكَلُّمِ كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْ رِجَالِ الْكُوْفَةِ۔

ترجمہ اللہ کی قسم میں کلام نہ کروں گا لیکن کوفی شخص سے، یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی مثال ہے، کیونکہ رجلاً نکرہ فی الاثبات ہے، ایک رجل کے ساتھ خاص ہے، اگر متکلم نے کوفی کا تکلم ذکر کیا ہوتا تو اگر اس نے دو مردوں سے کلام کرلیا تو حانث ہوجائے گا، اور جب اس نے کوفیاً کہدیا تو کوفہ کے تمام مردوں کو عام ہوگیا، پس کوفہ کے تمام آدمیوں سے بات کرنے میں حانث نہ ہوگا۔

تشریح **قاعدہ:** کلام موجب میں نکرہ اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

مصنف نے سابق میں مذکورہ قاعدہ بیان کیا ہے اور اسکی مثال میں لکھا ہے کہ و اللہ لا اکلم احداً الا رجلاً کوفیاً، اللہ کی قسم میں کسی سے بات نہیں کروں گا سوائے رجل کوفی کے، یہ کلام مثبت اور موجب ہے جس میں رجلاً نکرہ ہے اور اگر رجلاً کی صفت نہ لائی جائے تو ایک مرد کے ساتھ خاص ہے، اس لئے قسم کھانے والا اگر صرف رجلاً کہتا اور کوفیاً نہ کہتا تو صرف ایک رجل کے ساتھ بات کرنے کی اجازت ہوتی اور ایک سے زائد آدمیوں سے کلام کرتا تو وہ حانث ہوجاتا، مگر جب اس نے رجلاً کے ساتھ کوفیاً کا اضافہ کردیا تو بات کرنے کا حکم تمام رجال کوفہ کو عام ہوگیا اور وہ تمام رجال کوفہ کے ساتھ بات کرنے سے بھی حانث نہ ہوگا۔

پس لفظ کوفیاً سے تمام رجال کوفہ کو حکم کا عام ہونا اس کی دلیل ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں اگر اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو مفید عموم ہوتا ہے۔

وَقَوْلُهُ وَاللّٰهِ لَا أَقْرَبُكُمَا إِلَّا يَوْمًا أَقْرَبُكُمَا فِيهِ مِثَالٌ ثَانٍ لِعُمُومِ النَّكِرَةِ الْمَوْصُوفَةِ وَهُوَ خِطَابٌ لِامْرَأَتَيْهِ فَإِنَّ قَوْلَهُ يَوْمًا نَكِرَةٌ مَوْضُوعَةٌ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَمْ يَصِفْهُ بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمَا فِيهِ لَكَانَ مُوْلِيًا بَعْدَ قُرْبَانِ يَوْمٍ وَاحِدٍ لِأَنَّ هٰذَا إِيلَاءٌ مُؤَبَّدٌ وَلَيْسَ بِمُوَقَّتٍ بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ حَتّٰى تَنْقَضِيَ الْأَشْهُرُ الْأَرْبَعَةُ بِيَوْمٍ فَلَمَّا وَصَفَهُ بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمَا فِيهِ لَمْ يَكُنْ مُوْلِيًا أَبَدًا لِأَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَقْرَبُهُمَا فِيهِ يَكُونُ مُسْتَثْنًى مِنَ الْيَمِينِ لِهٰذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ فَلَا يَحْنَثُ بِهِ۔

ترجمہ اللہ کی قسم میں تم دونوں کے قریب نہ آؤں گا لیکن اس دن کہ قریب آؤں میں تم دونوں کے اس دن میں، یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی دوسری مثال ہے، اس مثال میں شوہر اپنی دو بیویوں میں کلام کر رہا ہے، جس میں یوماً نکرہ ہے جو یوم واحد کے لئے وضع کیا گیا ہے، پس اگر اس نے اپنے قول اقربکما فیہ کی قید سے مقید نہ کردیا تو البتہ ایک دن قریب جانے کے بعد ایلاء کرنے والا ہوجاتا، کیونکہ یہ ایلاء مؤبد ہے دائمی ایلاء ہے، صرف چار مہینوں کے ساتھ موقت ایلاء نہیں ہے، تاکہ ایک دن قریب

جانے کی صورت میں چار مہینوں میں ایک دن کم ہو جاتا اور جب وہ اپنے قول اقربکما فیہ کی صفت سے آیا، تو کبھی ایلاء کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ ہر وہ دن جس دن وہ دونوں کے قریب جائے گا، وہ قسم سے مستثنیٰ ہوگا۔ اس صفت عامہ کی وجہ سے لہٰذا اس قسم سے حانث نہ ہوگا۔

حل لغات قربان میں قاف کو کسرہ ہے، معنی نزدیک ہونا۔ اس جگہ قربان سے جماع کی جانب کنایہ کیا گیا ہے۔ اسی طرح ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں، اور شرعی معنی بیوی کے ساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھانے کے ہیں۔

تشریح ایلاء کے اقسام:- پھر ایلاء کی دو قسمیں ہیں، اول ایلاء موقت، دوم ایلاء مؤبد۔ ایلاء موقت کی تعریف، شوہر چار ماہ یا چار ماہ سے زائد مدت تک بیوی کے ساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھائے، اگر چار ماہ سے کم مدت کی قسم کھائے گا تو وہ ایلاء شرعی نہ ہوگا۔ ایلاء مؤبد کی تعریف، شوہر قسم کھائے کہ میں اپنی بیوی سے کبھی بھی جماع نہیں کروں گا، یا پھر اس طرح قسم کھائے کہ میں جماع نہیں کروں گا۔

ایلاء کا حکم شرعی:- مدت ایلاء میں اگر اپنی بیوی کے ساتھ جماع نہ کیا تو وہ بائنہ ہو جائے گی، اور اگر ایلاء کی مدت کے اندر اندر جماع کر لیا تو اپنی قسم میں حانث ہو جائے گا اور اس پر حانث ہونے کا کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا۔

اب متن کے بیان کردہ مسئلہ کو سمجھئے، ایک آدمی نے اپنی دو بیویوں کی جانب مخاطب ہو کر کہا خدا کی قسم میں تم دونوں سے جماع نہیں کروں گا مگر ایک دن کہ جس دن میں تم دونوں سے جماع کروں۔ اس مثال میں بھی لفظ یوما اسم نکرہ ہے اور ایک دن کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے اگر اس مثال میں کہنے والا شخص لفظ یوما کو اپنے قول اقربکما کے ساتھ مقید نہ کرتا بلکہ یہ کہتا واللہ لا اقربکما الا یوما تو بیوی کے ساتھ ایک دن جماع کرنے کے بعد ایلاء کرنے والا ہو جاتا، اس کی وجہ سے کہ ایلاء مؤبد کہلاتا ہے، جو چار ماہ کے ساتھ موقت نہیں اس لئے ایک دن جماع کرنے کے بعد یہ آدمی ایلاء کرنے والا شمار ہوگا، لیکن جب اس نے یوما کو اقربکما فیہ کی صفت کے ساتھ موصوف بنا دیا، تو اب یہ اصل ایلاء کرنے والا شمار نہ ہوگا، اس لئے کہ اقربکما فیہ صفت عام ہے، اس لئے ہر وہ دن جس دن یہ جماع کرے گا وہ دن اس کی مذکورہ قسم سے مستثنیٰ ہوگا، اور کسی دن بھی جماع کرنے کی بنا پر حانث نہ ہوگا۔

الا یوما: جب تک نکرہ تھا اور اس کی صفت ذکر نہیں کی گئی اس وقت تک صرف یوم واحد اس کی قسم سے مستثنیٰ تھا، لیکن جب اقربکما فیہ کی صفت کے ساتھ یوم کو موصوف بنا دیا، تو جماع کا ہر دن قسم سے مستثنیٰ ہو گیا، لہٰذا معلوم ہوا کہ نکرہ اگر کلام موجب میں واقع ہو اور صفت عامہ کے ساتھ متصف ہو تو وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبَكَ فَهُوَ حُرٌّ فَضَرَبُوهُ أَنَّهُمْ يَعْتِقُونَ مِثَالٌ ثَالِثٌ لِكَوْنِ النَّكِرَةِ عَامَّةً بِعُمُومِ الْوَصْفِ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ بِالْقَاعِدَةِ فَإِنَّ قَوْلَهُ أَيُّ عَبِيدِي لَيْسَ بِنَكِرَةٍ حَقِيقِيَّةٍ لِكَوْنِهِ مُضَافًا إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَلَكِنْ يُشْبِهُ النَّكِرَةَ فِي أَنَّهُ مَوْصُوفٌ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَهُوَ قَوْلُهُ ضَرَبَكَ فَيَعُمُّ بِعُمُومِ الصِّفَةِ فَيَعْتِقُ كُلٌّ مِنْهُمْ إِنْ ضَرَبُوا الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُجْتَمِعِينَ أَوْ مُتَفَرِّقِينَ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ أَيُّ عَبِيدِي ضَرَبْتَهُ فَهُوَ حُرٌّ فَإِنَّ فِيهِ إِسْنَادَ الضَّرْبِ إِلَى الْمُخَاطَبِ وَجَعْلَ الْعَبِيدِ مَضْرُوبِينَ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْتِقُونَ كُلُّهُمْ إِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبُ جَمِيعَهُمْ بَلْ إِنْ ضَرَبَهُمْ بِالتَّرْتِيبِ يَعْتِقُ الْأَوَّلُ لِعَدَمِ الْمُزَاحِمِ وَإِنْ ضَرَبَهُمْ دَفْعَةً يُخَيَّرُ الْمَوْلَى فِي تَعْيِينِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ وَوَجْهُ الْفَرْقِ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ أَنَّ فِي الْأَوَّلِ وَصَفَهُ بِالضَّارِبِيَّةِ فَيَعُمُّ بِعُمُومِ الصِّفَةِ وَفِي الثَّانِي قَطَعَ عَنِ الْوَصْفِيَّةِ لِكَوْنِهِ مُسْنَدًا إِلَى الْمُخَاطَبِ دُونَ أَيٍّ فَلَا يَعُمُّ وَيُصَارُ إِلَى أَخَصِّ الْخُصُوصِ

ترجمہ اور اسی طرح جب کوئی کہے کہ میرے غلاموں میں سے جس نے تجھ کو مارا تو وہ آزاد ہے۔ پس سب نے اس کو مارا تو بیشک وہ سب غلام آزاد ہو جائیں گے۔ یہ صفت کے عام ہونے کی صورت میں نکرہ کے عموم کی یہ تیسری مثال ہے جس میں قاعدہ کی تشبیہ دی گئی ہے، کیونکہ اس کا قول ای عبیدی نکرہ حقیقیہ نہیں ہے، کیونکہ وہ معرفہ کی طرف مضاف ہے، لیکن مبہم ہونے میں نکرہ کے مشابہ ہے اس لئے کہ اس کو صفت عام کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے اور وہ اس کا قول ضربک ہے، پس صفت کے عام ہونے کی وجہ سے نکرہ عام ہو جائے گا، پس اگر انھوں نے مخاطب کو اجتماعی طور پر یا انفرادی طور پر مارا تو ان میں سے ہر ایک غلام آزاد ہو جائیگا بخلاف اس صورت کے کہ جس نے کہا ای عبیدی ضربتہ فہو حر، میرے غلاموں میں سے جس کو تونے مارا تو وہ آزاد ہے۔ اس مثال میں ضرب کی اضافت مخاطب کی طرف ہے۔ اور عبید کو مضروب بنایا گیا ہے، پس سب غلام آزاد نہ ہوں گے، جب کہ مخاطب نے تمام کو مارا ہو بلکہ اگر ان کو ترتیب وار مارا ہے تو پہلا غلام مزاحمت نہ ہونے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا، اور اگر ان سب کو ایک ہی دفعہ مارا تو ان میں سے ایک متعین کرنے میں آقا کو اختیار دیا جائے گا۔

ووجہ الفرق علی ما ہو المشہور۔ اور ان دونوں مثالوں (ای عبید ضربک فہو حر) (دوسری مثال ای عبیدی ضربتہ فہو حر) میں مشہور قول کی بنا پر یہ ہے کہ مثال اول میں لفظ ای کو وصف ضاربیت کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے اس لئے صفت کے عام ہونے کی وجہ سے ای عام ہو گیا، اور دوسری مثال میں ای کو وصف سے خارج کر لیا ہے، اس لئے کہ ضرب کو مخاطب حاضر کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لہذا وہ عام نہ ہوگا۔

لِأَنَّ أَيًّا مَوْصُوْلَةٌ أَوْ شَرْطِيَّةٌ وَإِنْ أَرَدْتُمُ الْوَصْفَ الْمَعْنَوِيَّ فَفِيْ كُلٍّ مِّنَ الْمِثَالَيْنِ حَاصِلٌ لِأَنَّهُ فِي الْأَوَّلِ وَصْفُهُ بِالضَّارِبِيَّةِ وَفِي الثَّانِيْ بِالْمَضْرُوْبِيَّةِ الْأُخْرٰى أَنَّ فِيْ قَوْلِهِ إِلَّا يَوْمًا أَقْرَبُكُمَا فِيْهِ يُوْجَدُ الْعُمُوْمُ مَعَ أَنَّ يَوْمًا وَقَعَ مَفْعُوْلًا فِيْهِ لَا فَاعِلًا فَيَنْبَغِيْ أَنْ يَكُوْنَ فِي الْمَفْعُوْلِ بِهِ كَذٰلِكَ وَأُجِيْبَ بِأَنَّ الضَّرْبَ يَقُوْمُ بِالضَّارِبِ فَلَا يَقُوْمُ بِالْمَضْرُوْبِ وَالْمَفْعُوْلُ بِهِ فَضْلَةٌ لَا يَتَوَقَّفُ الْفِعْلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ يَوْمًا وَهُوَ مَفْعُوْلٌ فِيْهِ فَإِنَّهُ جُزْءٌ مِّنَ الْفِعْلِ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنِ الْحَدَثِ مَعَ الزَّمَانِ فَيَتَلَازَمَانِ وَقِيْلَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ فِي الصُّوْرَةِ الْأُوْلٰى لَمَّا عَلَّقَ الْعِتْقَ بِضَرْبِ الْعَبِيْدِ يُسَارِعُ كُلٌّ مِّنْهُمْ إِلٰى ضَرْبِهِ لِأَجْلِ عِتْقِهِ فَلَا يُمْكِنُ التَّحَرُّزُ فِيْهِ لِلْمَوْلٰى بِلَا حَرَجٍ بِخِلَافِ الصُّوْرَةِ الثَّانِيَةِ فَإِنَّهُ عَلَّقَ فِيْهَا عَلٰى ضَرْبِ الْمُخَاطَبِ فَلَا يَنْبَغِيْ لَهُ أَنْ يَضْرِبَهُمْ جَمِيْعًا لِيُعْتَقُوْا فَيَتَخَيَّرُ فِيْهِ الْمَوْلٰى بَيْنَ وَاحِدٍ مِّنْهُمْ

ترجمہ: وجہ فرق پر اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر تم وصف سے نحوی وصف مراد لیتے ہو تو پس جائز کہ ان مثالوں میں کوئی بھی وصف اصطلاحی نہیں ہے، کیونکہ ای موصولہ یا شرطیہ ہوتا ہے اسلئے اسکے بعد کوئی صلہ آئے گا یا شرط آئے گی، اگر تمہاری مراد وصف سے وصف معنوی ہے تو یہ وصف دونوں میں موجود ہے کیونکہ وہ مثال اول میں وصف ضاربیت کا موجود ہے۔ اور دوسری میں مضروبیت کا کیا تم نہیں جانتے کہ قول، الا یوما اقربکما فیہ، میں عموم موجود ہے اس کے باوجود یوما مفعول فیہ ہے فاعل نہیں ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ مفعول بہ میں بھی ایسا ہی ہو۔

واجیب بان الضرب الخ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ضرب ضارب کے ساتھ قائم ہے لہٰذا مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگی اور مفعول بہ کلام میں زائد ہوتا ہے، کلام اس پر موقوف نہیں ہوتا بخلاف یوما کے کہ وہ مفعول فیہ واقع ہے اور یہ فعل کا جزء ہے کیونکہ مفعول فیہ حدث مع الزمان کا نام ہے اس لئے دونوں ایک دوسرے کو لازم رہیں گے۔

وقیل فی الفرق بینہما الخ دونوں مثالوں کے درمیان فرق کرنے میں دوسرا قول بھی ہے، پہلی صورت میں عتق کو جب ضرب العبید کے ساتھ متعلق کیا گیا تو ان میں سے ہر ایک اپنے عتق کی وجہ سے مارنے میں جلدی کریگا پس آقا کے لئے اس میں اختیار کا موقع بلا کسی حرج کے نہیں ہے لہٰذا عتق عام ہو جائیگا بخلاف صورت ثانیہ کے کہ اس میں مخاطب کی ضرب کی طرف عتق کو معلق کیا گیا ہے پس مخاطب کیلئے مناسب نہیں کہ سب ہی کو مارے تاکہ وہ آزاد ہو جائیں اسلئے ان کے درمیان آقا کو اختیار حاصل ہوگا۔

تشریح شارح نے فرمایا اوپر کی دونوں مثالوں میں جو باہم فرق بیان کیا ہے اس کی وجہ فرق میں ہم کو کلام ہے۔

اعتراض کی تفصیل:- آپ نے پہلی مثال ای عبیدی ضربک فہو حر میں لفظ ای کو وصف بنایا ہے، اور اس کا وصف ضاربیت کو بتایا ہے، اور دوسری مثال میں یعنی ای عبیدی ضربتہ فہو حر میں ای کی صفت ضرب مخاطب کو بنایا ہے، اس مثال میں ای کو وصفیت سے خارج کر دیا ہے، سوال یہ ہے کہ وصف سے اس جگہ آپ نے کیا مراد لیا ہے وصف معنوی یا وصف نحوی۔

وصف نحوی کی تعریف:- وصف اس تابع کو کہتے ہیں جو متبوع کے معنی پر دلالت کرے اور وہ تابع اپنے متبوع سے موخر ہو۔

وصف معنوی کی تعریف:- وصف معنوی قائم بالغیر کا نام ہے۔

ان مثالوں میں اگر وصف نحوی مراد لیا گیا ہے تو صاف بات یہ ہے کہ دونوں مثالوں میں وصف مذکور نہیں کیونکہ لفظ ای اسم موصول ہے یا پھر شرطیہ ہے۔ اگر ای موصولہ ہے تو اس کا مابعد صلہ واقع ہوگا اور اگر ای شرطیہ ہے تو اس کا مابعد شرطیہ ہوگا تو ای کا مابعد صلہ ہے یا شرط ہے نہ کہ وصف۔

اور اگر آپ نے وصف معنوی مراد لیا ہے تو وصف معنوی دونوں ہی مثالوں میں پایا جاتا ہے، کیونکہ اول مثال ای عبیدی ضربک فہو حر ہے اس کا وصف معنوی ضاربیت ہوتا ہے اور دوسری مثال ای عبیدی ضربتہ فہو حر ہے اس مثال میں مضروبیت وصف معنوی ہے، اس وجہ سے کہ وصف معنوی کے لئے فاعل کا ہونا ضروری ہے نہیں بلکہ بغیر فاعل کے بھی وصف معنوی پایا جا سکتا ہے الا یوما اقربکما فیہ صفت عام ہونے کی وجہ سے عموم پایا گیا ہے جب کہ یوما مفعول فیہ واقع ہے نہ کہ فاعل لہذا مناسب ہے کہ مفعول بہ بھی صفت عام کی وجہ سے عام ہو۔

اور مثال ثانی میں مفعول بہ وصف مضروبیت کے ساتھ متصف ہے اس لئے اس مثال میں بھی عموم ہونا چاہئے: اور مخاطب اگر تمام غلاموں کو مارے تو سب کے سب غلاموں کو آزاد ہوجانا چاہئے جس طرح پہلی مثال میں سب غلام اگر مخاطب کو ماریں گے تو سب کے سب آزاد ہوجائیں گے

الجواب:- ضرب مصدر ایک وصف ہے جو صرف ضارب کے ساتھ قائم ہوگا ہے اس لئے مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگا اس لئے کہ ایک وصف کا دو شخصوں کے ساتھ قائم ہونا محال ہے لہذا جب وصف ضرب مفعول کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو دوسری مثال میں مفعول بہ یعنی ای عبیدی وصف سے خالی ہوگا اس کیلئے کوئی وصف نہ ہوگا اور ای عبیدی نکرہ ہے اور کلام موجب میں ہے اور بغیر وصف کے ہے اور قاعدہ ہے کہ نکرہ کلام موجب میں بغیر وصف کے تخصیص کا فائدہ دیتا ہے لہذا اس مثال میں خاص طور پر ایک غلام آزاد ہوگا۔
اور مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ مفعول بہ فضلہ ہوتا ہے فعل

لازم مفعول بہ پر نہ موقوف ہوتا ہے اور نہ اس کا محتاج ہوتا ہے اور اس کے برخلاف لفظ یوماً جو کہ مفعول فیہ ہے اور وہ فعل کا جز ہوتا ہے اس لئے کہ فعل تین امور کے مجموعہ کا نام ہے معنی مصدری، زمانہ، نسبت الی الفاعل اور مفعول فیہ زمانہ ہوتا ہے اور زمانہ فعل کا جز ہے اس لئے مفعول فیہ فعل کا جز ہوگا، اور کل و جز میں باہم تلازم ہوتا ہے اس لئے ہر فعل اپنے مفعول فیہ پر موقوف ہوگا، لہٰذا ایک نظیر کو دوسری کے جزء پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

دونوں مثالوں میں فرق:۔ بعض حضرات نے ان دونوں مثالوں میں دوسری طرح فرق کیا ہے انہوں نے کہا: مثال اول یعنی ای عبیدی ضربک فہو حر میں غلاموں کی آزادی اس پر موقوف ہے کہ وہ غلام مخاطب کو ماریں اس لئے اپنی آزادی حاصل کرنے کے لئے ہر غلام اس کی کوشش کریگا کہ وہ مخاطب کے مارنے میں پہل کرے، تو کسی مرجح کے بغیر آقا کو ان غلاموں میں سے کسی ایک غلام کو ترجیح دینا ممکن نہ ہوگا، اس لئے آزادی کا حکم تمام غلاموں کو عام ہوگا اور نتیجۃً سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔

اور دوسری مثال ای عبیدی ضربتہ فہو حر میں غلاموں کی آزادی اس پر موقوف ہے کہ مخاطب ان کو مارے اور تمام غلاموں کو آزاد کرنے کے لیے تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کے لئے مناسب نہ ہوگا اس لئے کون کو مقدم متعین کرنے کا اختیار ہوگا، اور جس کو متعین کریگا وہی غلام آزاد ہوگا دوسرے غلام آزاد نہ ہوں گے یہ اس وقت ہے جب مخاطب نے تمام غلاموں کو ایک وقت مارا ہو، اور اگر غلاموں کو ترتیب وار ایک ایک کرکے مارا ہو تو جس کو سب سے پہلے مارا ہو یعنی مضروب اول ہی آزادی کیلئے متعین ہے کیونکہ اس میں کوئی مزاحم نہیں ہے۔

وَكَذَا إِذَا دَخَلَتْ لَامُ التَّعْرِيفِ فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيفَ بِمَعْنَى الْعَهْدِ أَوْجَبَتِ الْعُمُومَ يَعْنِي كَمَا أَنَّ النَّكِرَةَ إِذَا وُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعُمُّ كَذَلِكَ إِذَا دَخَلَتْ لَامُ الْمَعْرِفَةِ فِي صُورَةٍ لَا يَسْتَقِيمُ أَيِ الْمَعْهُودِيُّ أَوْجَبَتِ الْعُمُومَ سَوَاءٌ كَانَ الْعُمُومُ لِلْجِنْسِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فَخْرُ الْإِسْلَامِ أَوْ بِنَحْوِ الِاسْتِغْرَاقِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجُمْهُورُ الْأُصُولِيِّينَ وَفِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْأَصْلُ فِي اللَّامِ فَمَا دَامَ يَسْتَقِيمُ الْعَهْدُ لَا يُصَارُ إِلَى مَعْنًى آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ عَهْدًا خَارِجِيًّا أَوْ ذِهْنِيًّا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيلَ عَهْدًا خَارِجِيًّا فَقَطْ لِأَنَّهُ الْأَصْلُ فِي التَّعْرِيفِ وَالْمَعْهُودُ الذِّهْنِيُّ فِي الْمَعْنَى كَالنَّكِرَةِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْعَهْدُ بِأَنْ لَمْ يَكُنْ ثَمَّةَ أَفْرَادٌ مَعْهُودَةٌ وَلَمْ يَجْرِ ذِكْرُهُ فِيمَا سَبَقَ حُمِلَ عَلَى الْجِنْسِ فَيَحْتَمِلُ الْأَدْنَى وَالْكُلَّ عَلَى حَسَبِ مَا يَلِيقُ بِالْمَقَامِ أَوْ عَلَى الِاسْتِغْرَاقِ فَيَسْتَوْعِبُ

نہ ہوگا کیونکہ جو لام تعریف جمع پر داخل ہوا ہے وہ عہد کا نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس جگہ بحث اس لام میں ہے جو تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو۔

جمع پر داخل ہونے والا لام تعریف، لام استغراق بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ لام استغراق کے لئے مراد لینے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا اس لئے کہ مصنفؒ آگے مثال لا اتزوج النساء ذکر فرمائی ہے۔ لازم آئے گا کہ قسم روئے زمین کی تمام عورتوں سے نکاح نہ کرنے سے متعلق ہے حالانکہ ساری دنیا کی عورتوں سے نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے لہٰذا ان سے نکاح کرنے سے رکنے کے لئے قسم کھانا فضول عبث ہے۔

دوسری مثال، انما الصدقات للفقراء، میں لفظ صدقات صیغہ جمع کا ہے اور الفقراء بھی جمع ہے، ان دونوں کے لام کو اگر استغراق کے لئے مان لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ تمام صدقات دنیا کے تمام فقراء کے لئے ہیں، اور یہ ناممکن ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ ان دونوں کے لام کو استغراق کے لئے لینا بیکار ہے، بہرحال کوئی فائدہ نہ ہونے کے باعث لام تعریف جمع پر داخل ہونے والا لام استغراق نہیں ہوگا۔

لام تعریف داخل ہونے کے بعد جمع کی جمعیت کو اگر باقی رکھا جائے تو وہ لام لام جنس بھی نہیں ہو سکتا لہٰذا جب ہماری بات اس لام میں ہو رہی ہے جو تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو تو نہ وہ لام عہد کا ہوگا نہ لام استغراق کے لئے ہو سکتا ہے کیونکہ اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے، اور جمع کی جمعیت کو باقی رکھتے ہوئے لام تعریف جنس کے لئے بھی محمول نہیں کیا جا سکتا، لہٰذا حاصل یہ نکلا کہ وہ لام تعریف جو صیغہ جمع پر داخل ہوتا ہے تینوں معانی پر محمول نہیں کیا جا سکتا تو لام کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے ہم نے لام جمع کو لام جنس پر محمول کر لیا اور جمع کی جمعیت کو ساقط کر دیا، اس طریقہ پر دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف، صیغہ جمع دونوں پر عمل ہو جائے گا اور اس طرح تعبیر کریں گے کہ جمع معرف باللام لام جنس کی وجہ سے ایک اور دو افراد پر بھی بولا جائے گا اور تین اور تین افراد سے زائد پر جمع کی دلالت کی بنا پر بولا جائے گا۔

فَيَحْنَثُ بِتَزَوُّجِ امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَاِذَا حَلَفَ لَا يَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ وَكَانَ مَعْنَى الْجَمْعِ بَاقِيًا لَا يَحْنَثُ بِمَا دُوْنَ الثَّلٰثَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَقَوْلُهُ تم اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ الْآيَةَ فَتَكْفِي الصَّدَقَةُ لِبَعْضِ الْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رح لَا بُدَّ اَنْ يُصْرَفَ اِلَى الْفُقَرَاءِ الثَّلٰثَةِ وَالْمَسَاكِيْنِ الثَّلٰثَةِ عُمُوْمًا لِلْجَمْعِ هٰذَا غَايَةُ مَا قِيْلَ فِيْ هٰذَا الْمَقَامِ وَفِيْهِ تَأَمُّلٌ۔

ترجمہ پس قسم کھانے والا ایک عورت سے نکاح کرنے پر حانث ہو جائے گا، اس صورت پر جب اس نے قسم کھائی کہ میں عورتوں سے شادی نہ کروں گا، اس مثال میں اگر جمع کے معنی جمع ہونا باقی

رہے تو تین سے کم عورتوں سے نکاح کرنے میں حانث نہ ہوگا اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول لا یحل لک النساء من بعد ہے (اس کے بعد عورتیں آپ کے لئے حلال نہیں ہیں) اور اللہ تعالیٰ کا قول انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیۃ (بے شک صدقات فقراء اور مساکین کے لئے ہیں) پس صدقہ جنس فقیر اور جنس مسکین کو دینا کافی ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین فقیروں اور تین مسکینوں کو دینا ضروری ہے تاکہ جمع پر عمل ہو جائے جہاں تک ممکن ہو۔ میں نے جو بیان کیا یہ اختصار ہے اس بیان کا جو اس مقام پر کیا گیا ہے اور اس میں تامل ہے یعنی قابل غور ہے۔

تشریح مصنف نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ لام تعریف جب صیغہ جمع پر داخل ہو تو اس سے جمعیت کے معنی ساقط ہو جاتے ہیں اور جمع کے افراد تین سے شروع ہونے کے بجائے ایک سے شروع ہوتے ہیں۔ اس قاعدہ پر بطور تفریع فرمایا اگر کسی نے قسم کھائی واللہ لا اتزوج النساء اللہ کی قسم میں عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا تو قسم کھانے والے نے اگر ایک عورت سے نکاح کر لیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس مثال میں النساء لفظ جمع ہے اگر اس میں جمعیت کے معنی باقی رہے تو یہ شخص یعنی ایک عورت سے نکاح کرنے والا اپنی قسم میں حانث نہ ہوتا، اور اگر اس نے کہا واللہ لا اتزوج نساء۔ اللہ کی قسم میں عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا تو اس میں لام داخل نہیں اس لئے نساء اپنی جمعیت پر محمول ہوگا اور قسم کھانے والا جب تین عورتوں سے نکاح کرے گا تب ہی حانث ہوگا، ایک عورت سے نکاح کرنے میں حانث نہ ہوگا، یہی حکم دو عورتوں سے نکاح کرنے میں بھی ہے۔ معلوم ہوا لام جنس کی وجہ سے جمع کا جمع ہونا ساقط ہو جاتا ہے۔

اس کی نظیر لا یحل لک النساء من بعد ہے اس آیت میں جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب کیا گیا ہے۔ اے نبی آپ کے لئے نو عورتوں کے بعد ایک عورت سے بھی نکاح کرنا اب حلال نہیں۔ آپ کے حق میں نو عورتیں اس طرح حلال ہیں جس طرح عام مسلمانوں کے لئے چار عورتوں سے نکاح کرنا حلال ہے، لہٰذا جس طرح ہمارے لئے چار کے بعد پانچویں عورت سے نکاح منع ہے اسی طرح آپ کے لئے نو عورتوں کے بعد اب دسویں سے نکاح منع ہے۔

اس کی دوسری نظیر انما الصدقات للفقراء والمساکین کی مثال بھی ہے۔ یعنی صدقہ جنس فقیر اور جنس مسکین کو دینا کافی ہے یعنی اگر ایک فقیر یا ایک مسکین کو دیا تو بھی کافی ہے، ان دونوں آیتوں سے بھی لام تعریف کی وجہ سے جمع کی جمعیت کا ساقط ہونا ثابت ہوتا ہے

امام شافعیؒ کی رائے:۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں آیت میں مذکور فقراء و مساکین جمع کے صیغے ہیں ان کی جمعیت کا لحاظ کرتے ہوئے کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو صدقہ دینا واجب ہے۔

فقیر کی تعریف:۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس کھانے پینے کا کچھ نہ کچھ

سامان موجود ہو، اور مسکین وہ شخص ہے کہ جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو، اور امام عبداللہ بن شہاب زہری کے نزدیک فقیر وہ ہے جو گھر میں بیٹھا رہے کسی سے سوال نہ کرے، اور مسکین وہ ہے جو گھر سے نکل کر لوگوں سے سوال کرے۔

ثُمَّ إِنَّهُ لَمَّا ذَكَرَ فَائِدَةَ النَّكِرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْمِيمَ أَوْرَدَ فِي تَقْرِيبِهِ بَيَانَ مَا إِذَا ذُكِرَ النَّكِرَةُ وَالْمَعْرِفَةُ فِي مَقَامٍ وَاحِدٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ فِي مَبَاحِثِ الْعَامِّ فَقَالَ: وَالنَّكِرَةُ إِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةً كَانَتِ الثَّانِيَةُ عَيْنَ الْأُولَى، وَهٰذَا لَا يُتَصَوَّرُ إِلَّا فِي التَّعْرِيفِ بِاللَّامِ أَوِ الْإِضَافَةِ دُونَ الْأَعْلَامِ وَنَحْوِهَا، فَإِذَا أُعِيدَتْ بِاللَّامِ كَانَ ذَلِكَ إِشَارَةً إِلَى مَا سَبَقَ فَيَكُونُ عَيْنَهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ۔

ترجمہ پھر جب مصنف نے یہ بیان کیا کہ نکرہ اور معرفہ دونوں عموم کا فائدہ دیتے ہیں تو اس کو قریب الی الفہم کرنے کے لئے اس چیز کو بھی ذکر کیا کہ نکرہ اور معرفہ دونوں ایک مقام پر وارد ہوتے ہیں، اگرچہ یہ بیان عام مباحث میں سے نہیں ہے، پس کہا والنکرۃ اذا اعیدت الخ اور نکرہ جب معرفہ کی صورت میں لوٹایا جائیگا تو ثانی عین اول ہوگا یعنی دوسرا معرفہ عین نکرہ ہوگا، اور یہ حکم تعریف باللام یا تعریف بالاضافہ ہی میں پایا جاتا ہے اعلام وغیرہ میں نہیں (اعلام علم کی جمع ہے) پس جب نکرہ - - - . . . معرفہ کی صورت پر لام داخل کرکے اعادہ کیا جاتا ہے تو یہ ما سبق کی طرف اشارہ ہوگا لہٰذا عین اول ہو جائیگا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول انا ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول (رسول اول نکرہ ہے اور دوسرا معرفہ جس سے عین اول مراد ہے)

تشریح اسم معرفہ اور اسم نکرہ اگر ایک جگہ جمع ہوں:۔ نکرہ اور معرفہ کے ایک جگہ ہونے کی صورت کا تعلق عام کی بحث سے نہیں ہے مگر قرۃ اللباب مزید افادہ کے لئے اس بحث کو بھی مختصراً بیان کر دیا گیا ہے، فرمایا نکرہ اور معرفہ دونوں اگر ایک جگہ مذکور ہوں تو اس کا حکم کیا ہے۔ مصنف نے فرمایا نکرہ کو اگر معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے یعنی اولاً اسم نکرہ عبارت میں مذکور ہو اس کے بعد اسی کو معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے تو دونوں اسماء ایک ہوں گے یعنی ثانی عین اول ہوگا لہٰذا اول نکرہ اگر عام ہے تو دوسرا بھی عام ہوگا اور اول اگر خاص ہے تو ثانی بھی خاص ہی ہوگا۔

شارح کی رائے:۔ شارح نے فرمایا ہذا لا یتصور الا فی التعریف، یہ صورت صرف لام تعریف اضافت ہی میں پائی جا سکتی ہے اگر اور تعریف بصورت علم ہو یا بصورت اسم موصول ہو یا بصورت اسم اشارہ ہو تو یہ قاعدہ جاری نہ ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں چنانچہ جس لفظ کو بصورت نکرہ ذکر کیا جائے تو اس سے پہلے والے اسم کی طرف اشارہ ہوگا جیسے باری تعالیٰ کا قول انا ارسلنا الی فرعون رسولا فعصی فرعون الرسول۔ آیت میں اولاً رسولاً نکرہ ذکر کیا گیا ہے اور اس

اور دونوں متغائر ہوتے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وہذا کتاب انزلناہ مبارک فاتبعوہ لعلکم ترحمون ان تقولوا انما انزل الکتاب علی طائفتین من قبلنا۔ اس آیت میں کتاب سے مراد قرآن مجید ہے اور ثانی سے توریت وانجیل مراد ہے۔ اور کبھی نکرہ کا اعادہ نکرہ ہی سے کیا جاتا ہے مگر مغایرت نہیں ہوتی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وہو الذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ دونوں جگہ الٰہ نکرہ ہے اور ثانی نکرہ عین اول ہے اور کبھی معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جاتا ہے اور مغایرت بھی ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول وہو الذی انزل علیک الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیہ من الکتاب میں اور کبھی معرفہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جاتا ہے اور مغایرت نہیں ہوتی جیسے اللہ تعالیٰ کا قول انما الٰہکم الٰہ واحد اور ایسی ہی بہت سی مثالیں ہیں۔

تشریح اعادہ نکرہ کا چوتھا قاعدہ:۔ اگر معرفہ کو دوسری بار بصورت نکرہ ذکر کیا جائے تو یہ نکرہ معرفہ کا غیر ہوگا اور دونوں الگ الگ مقام پر صادق آئیں گے یعنی دونوں کو مصداق علاحدہ علاحدہ ہوگا۔

ثانی کے مغایر ہونے کی دلیل:۔ ثانی کو یعنی مذکورہ صورت میں نکرہ کو بعینہ اول مان لیا جائے تو بغیر کسی ایسے حرف کے کہ جو تعیین پر دلالت کرتا ہو نکرہ کا متعین ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اس لئے کسی معرفہ کو نکرہ کی صورت میں اعادہ کرنے سے نکرہ اس معرفہ کا غیر ہوگا عین اول نہیں ہوگا

اسکی مثال فقہی مسئلہ ہے:۔ جیسے زید نے ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا اور اس ہزار روپیہ کو دستاویز اور چیک کے ساتھ مقید کر دیا مثلاً زید نے دو گواہوں کے سامنے ایک مجلس میں کہا کہ فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار پیسے ہیں جو چیک میں موجود ہیں پھر زید نے دوسری مجلس میں دوسرے دو گواہوں کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کیا مگر اس اقرار میں اس نے ہزار روپیوں کو چیک کی قید کے ساتھ مقید نہیں کیا، تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے اقرار کے علاوہ نیا اقرار سمجھا جائے گا اور زید پر دو ہزار روپیہ واجب ہوں گے۔

اس بارے میں شارح کی رائے یہ ہے کہ دوسرے اقرار کے لئے مجلس بھی دوسری ہونا ضروری ہے نیز گواہ بھی دوسرے ہونے چاہئیں اس لئے کہ مجلس اگر دوسری ہو مگر گواہ وہی پہلے والے ہوں تو دوسرا اقرار شہود اول کے ساتھ پہلے اقرار کی تاکید قرار دیا جائے گا اور اگر اقرار ثانی کے وقت شاہد بھی دوسرے ہوں مگر مجلس پہلی ہی ہو تبدیل نہ ہوئی ہو تو بھی دوسرا اقرار پہلے اقرار کی تاکید ہوگا اس لئے کہ ایک مجلس متعدد کلمات کو یکجا کرنے میں مدد دیتی ہے، یعنی جمیع کلمات مجلس واحدہ میں کلمہ واحدہ کے حکم میں ہوتے ہیں اس لئے اس صورت میں دونوں اقرار ایک ہی شمار کئے جائیں گے۔

شارح نے مزید فرمایا، مذکورہ بالا چاروں قاعدے اس وقت فائدہ دیں گے جب کلام مطلق اور قرائن سے خالی ہو ورنہ کبھی ان کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، مثال کے طور پر پہلا قاعدہ یہ تھا کہ نکرہ کو اگر

ترجمہ پھر اس کے بعد مصنف نے اس انتہا کا ذکر کیا ہے جہاں تک عام میں تخصیص ہوتی ہے مگر مناسب یہ تھا کہ مصنف اس کا ذکر تخصیص کی بحث میں فرماتے لیکن چونکہ یہ بحث الفاظ عام کے بیان پر موقوف تھی اس لئے اس کو موخر کر دیا۔ پس فرمایا وما ینتھی الیہ الخصوص نوعان اور تخصیص جس مقدار پر پہنچ کر ختم ہوجاتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں یعنی وہ مقدار جس کے نیچے تخصیص متعدی نہیں ہوتا اس کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم واحد ہے جو اپنے صیغہ کے لحاظ سے واحد ہے جیسے کہ من و ما اور الطائفۃ اور وہ اسم جنس جو معرف باللام ہو یا وہ جو مفرد کے ساتھ ملحق ہو جیسے وہ تمام جمع کے صیغے جو لام جنس سے معرفہ بنائے گئے ہوں اس لئے کہ وہ دونوں (مفرد اور اس کا ملحق) اگر واحد سے بھی خالی ہوجائیں تو الفاظ اپنے مدلول یعنی معنی سے خالی ہوجائیں گے جیسے المرأۃ والنساء کے الفاظ، المرأۃ اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے اور معرف باللام ہے اور النساء جمع کا صیغہ ہے اس کا واحد نہیں ہے اس میں لام جنس کا ہے جن کی تخصیص واحد تک پہونچتی ہے۔

تشریح **عام کی تخصیص کی حد۔** اب مصنف نے یہاں سے اس حد کو بیان فرمایا جس حد پر پہونچ کر عام کی تخصیص رک جاتی ہے اس بحث کو چاہئے تھا کہ باب تخصیص کے باب میں ذکر کرتے مگر اس کا بیان چونکہ الفاظ عام کے ذکر پر موقوف تھا اس لئے پہلے ان الفاظ کو بیان کیا جو عموم کا فائدہ دیتے ہیں۔ اس بیان سے فراغت کے بعد اب اس بحث کا یہاں سے آغاز فرمایا ہے وہ مقدار جس کے بعد تخصیص کرنا جائز نہیں ہے، اس کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اول واحد (ایک کا عدد ہے) ہے کہ واحد تک تخصیص اس عام کے اندر ممکن ہے جو باعتبار صیغہ کے واحد اور باعتبار معنی کے عام ہو جیسے لفظ من، ما اور لام جنس اور طائفہ۔ اور وہ جمع کا صیغہ جو مفرد کے ساتھ ملحق ہو، جیسے وہ جمع کے صیغے جو لام جنس کے ساتھ معرف ہوں اس وجہ سے کہ جمع کے صیغہ میں جب لام جنس کا داخل ہوتا ہے تو اس کی جمعیت باطل ہوجاتی ہے اور مفرد کے حکم میں ہوجاتا ہے۔

مفرد اور اس کے ساتھ جو الفاظ عام کے ساتھ ملحق ہیں ان میں ایک تک تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اگر تخصیص کے بعد عام کے تحت ایک فرد بھی باقی نہ رکھا گیا تو عام بے معنی اور لغو ہوجائے گا، اور یہ باطل ہے مصنف مفرد اور ملحق مع المفرد دونوں کی مثالیں ترتیب وار ذکر کیا ہے فرمایا المرأۃ والنساء، مرأۃ صیغہ میں مفرد اور معنی میں عام ہے اور اس میں لام تعریف کا داخل ہے۔ النساء اس کا لفظوں میں کوئی مفرد نہیں آتا، مگر اس پر لام جنس کا داخل ہے۔ ان دونوں میں تخصیص واحد تک جائز ہے۔ اکثر علماء کا یہی قول ہے، صاحب کشاف نے کہا جمع معرف باللام جنس اسم جمع کی طرح ہے جو جمع ہو اور لام جنس کا اس میں داخل نہ ہو اور تخصیص تین تک ممکن ہے۔ اور تین سے کم تک تخصیص کرنا درست نہیں ہے جمع ہونے کے باعث کم از کم تین افراد کا اس کے تحت باقی رہنا واجب ہے۔

والنوع الثاني الثلاثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال ورهط منكرا مما لم يرد خلافه الخ

اَلْجِنْسِ وَيَلْحَقُ بِهٖ مَا كَانَ مَعْنًى فَقَطْ كَقَوْمٍ وَرَهْطٍ وَاِنَّمَا يَنْتَهِيْ تَخْصِيْصُ هٰذَا النَّوْعِ اِلَى الثَّلٰثَةِ لِاَنَّ اَدْنَى الْجَمْعِ الثَّلٰثَةُ بِاِجْمَاعِ اَهْلِ اللُّغَةِ فَلَوْ لَمْ يَبْقَ تَحْتَهٗ ثَلٰثَةُ اَفْرَادٍ لَفَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَعْهُوْدِهٖ

ترجمہ اور دوسری قسم کا آخر ہے اس عام میں جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے جمع ہو جیسے کہ رجال نساء اس معانی میں اسم نکرہ ہو یا لام جنس کا داخل نہ ہو اور اسی کے ساتھ وہ کلمہ بھی ملحق ہے جو فقط معنی جمع ہو جیسے قوم رہط۔ ان سب کی تخصیص ثلاثہ تک پہونچ کر ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اہل لغت کے اجماع کے مطابق جمع کا ادنی درجہ ثلاثہ ہے پس اگر اس کے تحت تین افراد بھی باقی نہ رہیں گے تو لفظ اپنے مقصد کو فوت کر دے گا۔

تشریح تخصیص کی دوسری نوع وہ عام ہے جس میں تخصیص کی انتہاء تین ہے اور یہ اس عام میں ہوتا ہے جو صیغہ اور معنی دونوں کے لحاظ سے جمع ہو مگر اس پر لام جنس داخل نہ ہو جیسے رجال نساء، اسی طرح وہ عام جو صرف معنی کے لحاظ سے جمع پر دلالت کرے، جیسے قوم، رہط۔ ان تمام الفاظ کی تخصیص صرف تین تک ہو سکے گی، اسکے بعد تخصیص ختم ہو جاتی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مذکورہ بالا الفاظ میں تین افراد تک تخصیص درست ہے۔ اسکے بعد تخصیص ختم ہو جاتی ہے۔

اسکی دلیل یہ ہے علماء اہل لغت کا اس پر اتفاق ہے کہ جمع کا ادنی فرد تین ہے اس لئے تخصیص کے نتیجہ میں اگر عام کے افراد تین کی حد تک بھی داخل نہ رہیں گے تو جمع ہونے کا مقصد فوت ہو جائیگا اور یہ باطل ہے۔

وَقَالَ بَعْضُ اَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ رح اِنَّ اَقَلَّ الْجَمْعِ اثْنَانِ فَيَنْتَهِي التَّخْصِيْصُ اِلَيْهِ مُتَمَسِّكًا بِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ وَيُجَابُ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهٖ وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ مَحْمُوْلٌ عَلَى الْمَوَارِيْثِ وَالْوَصَايَا فَاِنَّ فِيْ بَابِ الْمِيْرَاثِ لِلْاِثْنَيْنِ حُكْمُ الْجَمَاعَةِ اِسْتِحْقَاقًا وَحَجْبًا فَاِنَّ لِلْبِنْتَيْنِ وَالْاُخْتَيْنِ الثُّلُثَيْنِ كَالْبَنَاتِ وَالْاَخَوَاتِ وَيَحْجُبُ الْاَخَوَانِ الْاُمَّ مِنَ الثُّلُثِ اِلَى السُّدُسِ كَالْاِخْوَةِ الثَّلٰثَةِ وَالْوَصِيَّةُ اُخْتُ الْمِيْرَاثِ فِيْ كَوْنِهَا اِسْتِخْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ وَقَطْعِ الْمِيْرَاثِ شِبْهُ النَّقْلِ بِالْفَرْضِ بِاَنْ اَوْصٰى لِمَوَالِيْ فُلَانٍ وَلَهٗ مَوْلَيَانِ اَوْ لِاِخْوَةِ زَيْدٍ وَلَهٗ اَخَوَانِ يَسْتَحِقَّانِ الْكُلَّ اَوْ عَلٰى سُنَّةِ تَقَدُّمِ الْاِمَامِ اَيْ اِذَا كَانَ الْمُقْتَدِيْ اِثْنَيْنِ يَتَقَدَّمُهُمَا الْاِمَامُ كَمَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الثَّلٰثَةِ خِلَافًا لِاَبِيْ يُوْسُفَ فَاِنَّهٗ عِنْدَهٗ يَتَوَسَّطُهُمَا وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْاِمَامَ مَحْسُوْبٌ فِي الْجَمَاعَةِ كُلِّهَا اِلَّا فِي الْجُمُعَةِ فَاِنَّ فِيْهَا تُشْتَرَطُ ثَلٰثَةُ رِجَالٍ سِوَى الْاِمَامِ خِلَافًا لِاَبِيْ

يوسف، وعنده يتقدم الاثنان سوى الامام ولم يذكره المصنف۔ الجواب الثالث الذي ذكره غيره وهو انه محمول على السفر بعد قوة الاسلام وانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب ثم جاء ثانية بعد ما قوي الاسلام رخص للاثنين ونهى الواحد على حاله فقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات۔

ترجمہ اور امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اقل جمع دو ہے پس تخصیص دو تک پہنچے گی استدلال کرتے ہوئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے کہ الاثنان فما فوقہما جماعۃ تو
مصنف نے اس کا جواب اپنے اس قول سے دیا ہے فرمایا وقولہ علیہ السلام الاثنان فما فوقہما جماعۃ محمول علی المواریث والوصایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث دو اور اس سے زائد جماعت ہیں میراث اور وصیت کے احکام پر محمول ہیں کیونکہ میراث کے باب میں دو کے لئے جماعت کا حکم استحقاق ثلث کے لئے ہے کیونکہ دو بیٹیوں یا دو بہنوں کے دو ثلث ہیں جس طرح تین بیٹیوں یا تین بہنوں کے لئے دو ثلث ہیں اور ماں شریک بھائی ثلث سے سدس کی طرف محجوب ہو جاتے ہیں جس طرح تین بھائی اور وصیت میراث کی بہن ہے اس باب میں کہ وہ موت کے بعد لازم ہوتی ہے اور وصیت میراث کے تابع ہوتی ہے جس طرح نفل فرض کے تابع ہوتی ہے پس اگر کسی نے بنی فلاں کے لئے وصیت کی دراں حالیکہ اس کے دو بھائی ہیں یا کسی نے زید کے بیٹوں کے لئے وصیت کی درحالیکہ اس کے دو بھائی ہیں تو سب مستحق ہوں گے یا نماز میں امام کے مقدم ہونے کے طریقہ پر یعنی جب مقتدی دو ہوں تو امام ہمارے نزدیک ان دونوں سے مقدم رہے گا۔ جیسا کہ وہ تین پر مقدم رہتا ہے اس میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیونکہ دو کی صورت میں ان کے نزدیک امام درمیان میں کھڑا ہوگا اور دو مقتدی ہونے کی صورت میں امام کا آگے رہنا اس وجہ سے ہے کہ امام تمام جماعتوں میں مقتدیوں کے ساتھ شمار کیا گیا ہے علاوہ جمعہ کے کیونکہ اس میں علاوہ امام کے تین آدمی شرط ہیں اس میں بھی امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک سوا امام کے دو آدمی کافی ہیں یہاں پر مصنف نے تیسرا جواب ذکر نہیں فرمایا حالانکہ دوسرے لوگوں نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ حدیث الاثنان فما فوقہما جماعۃ اس حدیث کو مسافرت پر محمول کیا گیا ہے اسلام کے قوی ہو جانے کے بعد کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً ایک یا دو آدمیوں کے تنہا سفر سے منع فرمایا تھا کیونکہ اسلام کمزور اور تھوڑی تعداد میں تھے اور کفار کا غلبہ تھا پس فرمایا تھا الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثۃ رکب کہ ایک شیطان ہے اور دو

آدمی دو شیطان ہیں اور تین آدمی ایک جماعت اور قافلہ ہیں ایک اور دو کو کفار پریشان کر سکتے ہیں اور ان کی جان مال کو خطرہ لاحق ہو سکتا ہے مگر تین آدمی دینی اور سامان کی حفاظت کر سکتے ہیں۔

ثم لما قوی الاسلام رخص للاثنین اذ بعد جب اسلام (مسلمان) کثیر ہو گئے اور قوت حاصل ہو گئی تو آپ نے دو آدمیوں کو سفر کی اجازت دیدی مگر ایک آدمی کے حق میں حکم اپنی جگہ باقی رہا، چنانچہ فرمایا الاثنان فما فوقہما جماعۃ لہذا اس سے زیادہ جماعت نہیں، مخالفین کے باقی جوابات و استدلالات اور ان کے جوابات طویل کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح جمع کے اقل افراد میں اختلاف ہے:۔ بعض شوافع اور بعض اصحاب مالک کی رائے یہ ہے کہ جمع کا اقل فرد دو ہے اس لئے عام کی جب تخصیص کریں گے تو دو دو افراد پر پہنچ کر ختم ہوں، لہذا ان کے نزدیک عام کی دوسری قسم کی تخصیص دو پر پہنچ کر ختم ہوگی، ان کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ الاثنان فما فوقہما جماعۃ دو اور دو سے زائد جماعت کے حکم میں ہیں، اس فرمان میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو افراد کو جماعت قرار دیا ہے جس طرح کہ دو سے زائد کو جماعت کہا گیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ اقل جمع دو افراد ہیں۔

استدلال کا جواب مصنف کی جانب سے:۔ ماتن نے اس دلیل کے جواب میں فرمایا یہ حدیث میراث اور وصیت کے احکام سے متعلق ہے جہاں وراثت کا حقدار ہونے اور دوسرے وارث کو حق سے محجوب کرنے کے لئے دو کے عدد کو وہی حق حاصل ہے جو ایک جماعت کو حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اگر مرنے والے کے دو لڑکیاں ہیں یا دو سے زائد ہیں تو ان کو دو ثلث ملیگا جیسا کہ آیت فان کن نساء فوق اثنتین فلہن ثلثا ما ترک کہ اگر عورتیں دو سے زائد ہوں تو ان سب کے لئے دو ثلث ان کا حق ہے، آیت سے معلوم ہوا کہ دو بیٹیوں اور دو بہنوں کو دو ثلث مال دیا جائے گا اور اگر دو سے زائد ہوں تب بھی ان کو دو ثلث مال ہی دیا جائے گا۔

اور اگر میت کے کوئی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں کو ایک ثلث مال دیا جائیگا، اور اگر مرنے والے کے تین یا تین سے زائد بھائی بھی ماں کے ساتھ موجود ہوں تو ماں کا حصہ ثلث سے گھٹ کر سدس رہ جاتا ہے جیسا کہ فرمان ہے فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس یعنی اگر میت کے بھائی ہوں تو اس کی ماں کیلئے اس کے مال میں سے چھٹا حصہ دیا جائیگا، اسی طرح اگر میت کے بھائی تین کے بجائے صرف دو ہوں تب بھی ماں کو ثلث سے گھٹا کر سدس دیا جائے گا، میراث کے مذکورہ دونوں مسائل سے معلوم ہوا کہ دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے، پس جناب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان الاثنان فما فوقہما جماعۃ اسی باب یعنی میراث کے حکم پر محمول ہے مگر اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف اس بارہ میں ہے کہ آیا جمع کا صیغہ دو افراد کے لئے موضوع ہے یا تین اور اس سے زائد افراد کے لئے۔ شارح نے فرمایا وصیت میراث ہی کی نظیر ہے اس لئے کہ جس طرح وارث مرنے والے کا قائم مقام ہوتا ہے جس کو وصیت کی جائے

یعنی موصی لہ بھی۔ جس کا قائم مقام اور خلیفہ ہوتا ہے، اور وصیت میراث کے تابع ہے جس طرح نفل کسی فرض کے تابع ہوتا ہے
وجہ یہ ہے کہ فرض کا ثبوت دلیل قطعی سے ہوتا ہے اس میں بندہ کو رد و بدل کرنے کا حق نہیں ہوتا اور وصیت
نفل کی طرح اختیاری ہے جو بندہ کا حق ہے اس لئے وصیت کو میراث کے تابع قرار دیا گیا ہے، جس طرح نفل فرض
کے تابع ہوتا ہے، اور چونکہ میراث میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے لہذا وصیت جو کہ میراث کے تابع ہے اس میں
بھی دو کو جمع کا درجہ دیا جانا چاہئے، چنانچہ اگر کسی نے زید کے موالی کے لئے کوئی وصیت کی اور زید کے موالی
صرف دو ہی ہوں تو وصیت کا پورا مال ان دونوں موالی کو دیدیا جائیگا۔ جیسا کہ اگر تین ہوتے یا اس سے زائد ہوتے
تو اس وصیت کی رو سے سبھی کو وصیت کا مال دیا جاتا، اسی طرح اگر کسی نے عمرو کے بھائیوں کے لئے وصیت کی
جب کہ عمرو کے صرف دو ہی بھائی ہوں تو سب کو اس میں شریک کیا جاتا اور سب ہی اس مال وصیت کے مستحق
قرار پاتے۔

حاصل کلام یہ کہ حدیث پاک میں وصیت اور میراث کے مسئلے میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے، اس لئے
یہ نہیں لازم آتا کہ جمع کا اقل فرد دو کو قرار دیا گیا ہے لہذا حدیث سے اقل جمع پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔

دوسرا جواب:۔ الاثنان فما فوقہما جماعۃ والی حدیث امام کے مقدم ہونے کے مسنون ہونے پر محمول کی
گئی ہے کہ جب دو مقتدی ہوں تو وہ جماعت کے حکم میں ہیں، امام کو دو مقتدی ہونے کی صورت میں مقدم
کھڑا ہونا چاہئے جس طرح مقتدی اگر تین ہوتے تو امام مقتدیوں سے آگے کھڑا ہوتا۔ اس میں امام ابو یوسف
فرماتے ہیں کہ اگر دو مقتدی ہوں تو امام دونوں کے وسط میں کھڑا ہوگا۔

شارح کی تاویل:۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر مقتدی دو ہوں تو امام کا ان سے آگے کھڑے ہونے
کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ جمعہ کے علاوہ تمام جماعتوں میں مستحب ہے تو دو مقتدی اور امام ملکر جماعت
پائی گئی اور جب جماعت پائی گئی تو جماعت کا حکم یعنی امام کا آگے کھڑا ہونا بھی ثابت ہو گیا۔ جہاں تک
جمعہ کا تعلق ہے تو امام وہاں جمعہ کی صحت کے لئے شرط ہے لہذا امام جماعت میں شمار نہ ہوگا بلکہ امام کے
علاوہ تین افراد کا ہونا ضروری ہے اور دوسری نمازوں میں صحت نماز کے لئے امام کا ہونا شرط نہیں ہے اس
لئے امام کو جماعت میں سے شمار کرنا صحیح نہیں، جمعہ میں امام کے علاوہ تین افراد کا ہونا شرط اس وجہ سے بھی
ہے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد ہے فاسعوا الیٰ ذکر اللہ جس میں جمعہ کی طرف سعی کرنے والوں کے سوا ایک ذکر کرنے
والا بھی ہونا ضروری ہے اور ذاکر وہ خطیب ہے، اس لئے خطیب کے علاوہ سعی کرنے والے صیغہ جمع کی
وجہ سے تین آدمی سے زائد ہونا شرط اور واجب ہے، مگر امام ابو یوسف کے نزدیک اداء جمعہ کے لئے امام کو چھوڑ
کر دو مقتدی ہوں تو بھی کافی ہے۔

تیسرا جواب:۔ اس جواب کو مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے، حالانکہ دیگر مصنفین نے اس کا
تذکرہ اپنی کتابوں میں کیا ہے کہ حدیث الاثنان فما فوقہما جماعۃ سفر سے متعلق ہے کہ جب اسلام کو قوت حاصل نہیں

ہوئی تھی، ابتدائی دور تھا مسلمان کمزور تھے اس وقت ان کے لئے سفر کرنا خطرناک تھا اس لئے بطور احتیاط تنہا سفر کرنے سے روکا گیا اور ارشاد ہوا کہ حدیث الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلثة رکب۔ ایک شیطان ہے، دو آدمی بھی شیطان ہیں، تین آدمی جماعت ہیں، کیونکہ تنہا ایک شخص کو سفر میں دشواریاں پیش آتی ہیں اور دو کو بھی پریشانیوں کی بنا پر دو شیطان قرار دیا گیا۔ اور تین آدمیوں کو جماعت اس لئے فرمایا کہ ایک اگر ضرورت سے چلا گیا تو باہم ایک دوسرے سے مانوس رہیں گے اور اگر تیسرے کو تلاش کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو ایک آدمی تلاش میں نکل جائے گا دوسرا سامان کی نگرانی کرے گا، بہرحال تین آدمی کے ایک ساتھ سفر کرنے میں بڑی سہولت ہے لیکن جب اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں اور اسلام کو طاقت عطا فرمادی تو آپ نے دو آدمیوں کو ایک ساتھ سفر کرنے کی اجازت عطا فرمادی اور ایک اپنی حالت پر رہا اور جب مدت سفر کی حالت پر محمول ہوگی تو اس پر اقل جمع کو دو پر محمول کرنے کا استدلال درست نہیں رہا۔ شارح نے فرمایا اس مسئلہ میں دونوں جانب دلائل ہیں جن کو بڑی کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے۔

آخری استدلال: حق تعالیٰ کا ارشاد ہے هذان خصمان اختصموا فی ربہم یہ دو جھگڑنے والے ہیں جنہوں نے اپنے رب کے متعلق جھگڑا کیا ہے۔ اس آیت میں لفظ اختصموا مذکور ہے جو جمع کا صیغہ ہے اور دو افراد کے لئے استعمال کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ دو کا عدد اقل جمع کے لئے بھی بولا جاتا ہے۔

اس کا جواب: یہ لفظ خصم کا اطلاق تثنیہ اور جمع اور واحد سب پر ہوتا ہے اور جب خصم کا لفظ سب کیلئے بولا جاتا ہے تو ان کے لئے اختصموا کا لفظ صیغہ جمع کے ساتھ ذکر کر دیا گیا لہٰذا اس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل: حق تعالیٰ نے حضرت آدم اور حضرت حوا علیہما السلام کو فرمایا اہبطوا منہا دونوں کے لئے جمع کا صیغہ لایا گیا جس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت ہوا۔

اس کا جواب: آدم اور حوا علیہما السلام تمام انسانوں کی اصل ہیں اس لئے کہا جائیگا کہ ان کے ضمن میں سارے انسانوں کو جنت سے نکلنے کا حکم دیا گیا۔ جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ اس فرمان میں ان دونوں حضرات کے ساتھ شیطان کو بھی جنت سے نکلنے کا امر کیا گیا اس لئے مخاطب صرف دو نہیں بلکہ تین ہیں، حضرت آدم، حضرت حوا اور ابلیس، اس لحاظ سے جمع کا صیغہ دیا گیا۔ حاصل یہ ہے کہ اس آیت سے بھی جمع کا اقل جمع دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْمُشْتَرَكِ فَقَالَ وَأَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ أَرَادَ بِالْأَفْرَادِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ لِيَتَنَاوَلَ الْمُشْتَرَكَ بَيْنَ الْمَعْنَيَيْنِ فَقَطْ وَيَخْرُجُ الْخَاصُّ بِقَوْلِهِ مُخْتَلِفَةَ الْحُدُودِ وَيَخْرُجُ الْعَامُّ عَلَى مَا مَرَّ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ احْتِرَازًا عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ يَشْمَلُ الْكُلَّ كَمَا سَيَأْتِي وَقِيلَ إِنَّهُ احْتِرَازٌ عَنْ مِثْلِ لَفْظِ الشَّيْءِ فَإِنَّهُ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهِ بِمَعْنَى الْمَوْجُودِ مُشْتَرَكٌ مَعْنَوِيٌّ خَارِجٌ

افراد کو علی سبیل البدل شامل نہیں ہوتا بلکہ شمول اور اجتماع کے طریق پر شامل ہوتا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ علی سبیل البدل کی قید سے لفظ مشتق مشترک کی تعریف سے خارج ہو گیا اس لئے کہ مشتق کے معنی موجود ہے ہیں، مشتق اپنے تمام معانی کو شامل ہوتا ہے اور علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے، جیسے لفظ حیوان اپنے ماتحت تمام افراد کو علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے اس لئے مشترک لفظی اس سے خارج ہو جائیگا لیکن اس اعتبار سے کہ لفظ مشتق کے افراد مختلف الحقائق بھی ہوتے ہیں لفظ مشتق مشترک لفظی میں شامل رہے گا۔ مشترک کی مثال جیسے لفظ قروء ہے لفظ حیض اور طہر دونوں معانی کو شامل ہے ان دونوں معنی میں اختلاف ہے، دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، امام صاحب نے اس لفظ قرء سے حیض اور امام شافعی نے طہر کے معنی مراد لئے ہیں

وَحُكْمُهُ التَّوَقُّفُ فِيهِ بِشَرْطِ التَّأَمُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِهِ فَيُعْمَلُ بِهِ يَعْنِي التَّوَقُّفَ عَنْ اِعْتِقَادِ مَعْنًى مُعَيَّنٍ مِنَ الْمَعَانِي وَالتَّأَمُّلَ لِأَجْلِ تَرْجِيحِ بَعْضِ الْوُجُوهِ لِأَجْلِ الْعَمَلِ لَا لِتَحْصِيلِ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَمَا تَأَمَّلْنَا فِي الْقُرْءِ بِعِدَّةِ أَوْجُهٍ أَحَدُهَا بِصِيغَةِ ثَلَاثَةٍ وَالثَّانِي بِكَوْنِ أَقَلِّ الْجَمْعِ ثَلَاثَةً عَلَى مَا مَرَّ وَالثَّالِثُ بِأَنَّهُ بِمَعْنَى الْجَمْعِ وَالْاِنْتِقَالِ وَالْمُجْتَمِعُ هُوَ الدَّمُ فِي أَيَّامِ الطُّهْرِ وَكَذَا الْمُنْتَقِلُ هُوَ الدَّمُ فِي أَيَّامِ الْحَيْضِ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْحَيْضَ إِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُ فَهُوَ الْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ جَامِعًا بِخِلَافِ الطُّهْرِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِجَامِعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ وَإِنْ كَانَ أَيَّامَ الدَّمِ فَهِيَ مَحَلُّ الْاِجْتِمَاعِ وَالْاِنْتِقَالِ بِخِلَافِ أَيَّامِ الطُّهْرِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ مَحَلَّ الْاِنْتِقَالِ وَإِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلْاِجْتِمَاعِ فِي بَادِي النَّظَرِ وَقَدْ حَقَّقْتُ ذٰلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ وَهٰهُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ

ترجمہ

اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے افراد کی تعیین میں بشرط تامل توقف کیا جائے تاکہ اس کے بعض وجوہ راجح ہو جائیں اور اس پر عمل کیا جائے، یعنی مختلف معانی میں سے کسی ایک متعین معنی کے اعتقاد کرنے میں توقف کیا جائے، اور تامل اس لئے ہے تاکہ معانی میں سے کوئی معنی راجح ہو جائیں، عمل کرنے کے لئے علم یقینی یا علم قطعی کے لئے تامل نہیں ہے جیسا کہ ہم نے لفظ قروء میں مختلف وجوہ سے غور و فکر کیا ایک تو صیغہ ثلثہ ہے دوسرے یہ کہ اقل جمع ثلثہ ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اور تیسرے یہ کہ وہ قروء جمع ہونے اور منتقل ہونے کے معنی میں آتا ہے۔ اور یہاں دم تو جمع ہوتا ہے ایام حیض میں، اسی طرح منتقل ہونے والا بھی دم ہے ایام حیض میں۔ اس کی پوری تحقیق یہ ہے کہ حیض سے اگر دم مراد ہے تو وہ جامع بھی ہوتی ہے اور منتقل بھی اگرچہ حیض جامع نہیں ہے بخلاف طہر کے کیونکہ وہ نہ جامع ہے نہ مجتمع ہے اور نہ منتقل، اور اگر حیض ایام دم کا نام ہے

تو اس صورت پر دو عمل اجتماعاً و تعاقباً متنافی ہیں، بخلاف ایام طہر کے کہ وہ عمل اجتماعاً صحیح ہے، اگرچہ طہر پر اجتماع قریب اور بعید ہے اس کی وضاحت تفسیر احمدی میں کی ہے اور یہاں پر یہ مقام اس کی کوئی گنجائش نہیں رکھتا۔

تشریح **مشترک کا حکم** ماتن نے کہا اس کا حکم توقف ہے، ان مشترک معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے لئے تاکہ اس پر عمل کیا جائے، غور و فکر اور تامل کرنا شرط ہے۔ مصنف کا قول بشرط التامل کے متعلق ہے اور اس کا قول للعمل بشرطہ کے ساتھ متعلق ہے مطلب یہ ہے کہ اس کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح دینے کے لئے غور و فکر کرنا شرط ہے۔

مشترک کے حکم کی دو صورتیں: مشترک متعدد معانی میں سے کسی متعین معنی پر اعتقاد رکھنے کے لئے توقف کرنا چاہئے اس لئے کہ احناف کے نزدیک اس کے مشترک معانی کو مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا کوئی ایک معنی مراد ہوں گے اور وہ معنی متعین نہیں ہوئے۔ جب کہ ان میں سے کسی ایک معنی کو دوسرے معنی پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے لہذا کسی متعین معنی پر اعتقاد رکھنے کے لئے توقف کرنا چاہئے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی معنی کو راجح کرنے کے لئے تامل کرنا شرط ہے اور یہ غور و فکر صرف عمل کرنے کے لئے کیا جائے گا اعتقاد حق کے لئے نہیں جیسا کہ لفظ قرء جو کہ متعدد معانی کے درمیان مشترک ہے، اور ہم نے متعدد طریقوں سے اس پر غور کیا ہے۔ ان میں سے ایک طریق یہ ہے، یتربصن بانفسهن ثلثة قروء کے لفظ ثلثة پر تامل کرو، یعنی اگر قروء کے معنی حیض کے لئے جائیں تو لفظ ثلاثہ کے معنی اور مقتضی پر بالکلیہ عمل ہو جاتا ہے اور اگر قروء کے معنی طہر کے لئے گئے تو ثلاثہ کے مقتضی پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین طہر سے کم رہیں گے یا تین سے زائد ہوں گے اس کی پوری تفصیل شروع میں گزر چکی ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آیت والمطلقت یتربصن بانفسهن ثلثة قروء میں لفظ قروء صیغہ جمع ہے اور جمع کا اطلاق تین پر ہے کیونکہ اقل جمع تین ہیں اس کی تفصیل بھی گزر چکی ہے۔

تیسرا طریقہ: یہ لفظ قروء اضداد میں سے ہے اس کے معنی جمع کے بھی آتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے قرأت الشیئ قرأنا میں نے شیئ کو جمع کیا اور بعض کو بعض کے ساتھ ملا دیا، دوسرے معنی انتقال کے بھی آتے ہیں جیسے قرأ النجم ستارہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو گیا لہذا معلوم ہوا قروء کے معنی انتقال اور جمع دونوں ہیں اور یہ درمیانی معنی بھی ہیں اس لئے کہ ایام حیض میں خون برآمد ہوتا ہے اور ایام طہر میں جمع ہوتا ہے۔

قروء سے مراد کیا ہیں: مصنف نے فرمایا قروء کے معنی حیض کے ہیں اور حیض سے خون مراد ہے تو جمع بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اسکے برخلاف طہر ہے کہ اس کے اندر جمع و انتقال میں سے کوئی معنی نہیں ہوتے۔ اگر حیض سے دم کے ایام مراد لئے جائیں تو ایام محل اجتماع و محل انتقال دونوں ہیں تو بطور مجاز کے بھی ہو جاتے ہیں۔ ماحصل کلام یہ ہے حیض سے دم مراد ہو یا ایام دم مراد ہوں حیض کے

اور دونوں معنی متحقق ہیں اور طہر کے اندر دو معانی کا تحقق نہیں ہوتا اس لئے لفظ قروء سے آیت میں حیض کے معنی مراد لینا مناسب ہے۔

وَلَا عُمُوْمَ لِمَعَانِي الْمُشْتَرَكِ عِنْدَنَا فَلَا يَجُوْزُ اِرَادَةُ مَعْنَيَيْهِ مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَجُوْزُ اَنْ يُّرَادَ بِهِ الْمَعْنَيَانِ مَعًا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ فَالصَّلٰوةُ مِنَ اللّٰهِ رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَقَدْ اُرِيْدَا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهٗ تَعَالٰى يُصَلُّوْنَ وَنَحْنُ نَقُوْلُ سِيْقَتِ الْاٰيَةُ لِاِيْجَابِ اِقْتِدَاءِ الْمُؤْمِنِيْنَ بِاللّٰهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ وَلَا يَصِحُّ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَخْذِ مَعْنًى عَامٍّ شَامِلٍ لِلْكُلِّ وَهُوَ الْاِعْتِنَاءُ بِشَانِهٖ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يَعْتَنُوْنَ بِشَانِهٖ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِعْتَنُوْا اَنْتُمْ اَيْضًا بِشَانِهٖ وَذٰلِكَ الْاِعْتِنَاءُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِسْتِغْفَارٌ وَمِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ دُعَاءٌ۔

ترجمہ اور اس کے لئے عموم نہیں ہے یعنی مشترک کیلئے ہمارے نزدیک کوئی عموم نہیں ہے لہذا اس کے دو معنوں کا ایک ساتھ مراد لینا جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس کے دو معنوں کا ایک ساتھ مراد لینا جائز ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی میں لفظ صلوٰۃ مشترک اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے اور فرشتوں کی طرف سے استغفار ہے اور ایک لفظ سے دونوں معنوں کا ارادہ کیا گیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول یصلون ہے، ہم کہتے ہیں کہ آیت اس بات کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے کہ مومنین پر اللہ تعالیٰ اور ملائکہ کی اقتداء کرنا واجب ہے، اور یہ معنی اس وقت درست ہوں گے جب صلوٰۃ کے ایسے معنی لئے جائیں جو عام ہوں اور ہر ایک کو شامل ہوں، اور وہ ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہنا پس آیت کریمہ کے معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف توجہ فرماتے ہیں لہذا اے ایمان والو تم بھی ان کی شان کی طرف توجہ کرو اور یہ اعتناء اللہ تعالیٰ کی طرف سے رحمت ہے فرشتوں کی طرف سے استغفار ہے اور مومنین کی طرف سے دعا ہے۔

تشریح **عموم مشترک کا جواز و عدم جواز** ۔ احناف کے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی ایک لفظ بول کر اس کے مشترک معانی میں سے ہر ایک معنی کو مراد لینا احناف کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے یعنی ایک لفظ سے بیک وقت میں دونوں مشترک معانی کا مراد لینا درست ہے، ان کی دلیل یہ آیت ہے ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی بیشک اللہ تعالیٰ اور اس کے فرشتے نبی صلی اللہ علیہ پر صلوٰۃ بھیجتے ہیں، اس جگہ لفظ صلوٰۃ

مشترک ہے اس لئے کہ صلوٰۃ کی نسبت جب باری تعالیٰ کی جانب ہو تو اسکے معنی رحمت کے ہوتے ہیں اور فرشتوں کی جانب ہو تو استغفار کے معنی ہوتے ہیں۔ اس جگہ لفظ صلوٰۃ سے دونوں ہی مراد ہیں، لہٰذا معلوم ہوا کہ عموم مشترک جائز ہے

الجواب:۔ احناف نے اس استدلال کا جواب یہ دیا ہے کہ آیت کا مقصود یہ ہے کہ بندوں پر اللہ تعالیٰ اور اسکے فرشتوں کی اقتداء کرنا ضروری ہے، یہ اس وقت ممکن ہے جب کہ صلوٰۃ کے معنی عام لئے جائیں اور وہ معنی اعتناء کے ساتھ ہیں۔ اور اس وقت آیت کے معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اور اسکے فرشتے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اعتناء فرماتے ہیں یعنی آپ کی شان کی جانب توجہ فرماتے ہیں اس لئے اے مسلمانو تم بھی ان کی طرف توجہ کرو، اور یہ اعتناء خداوند قدوس کی طرف سے نزول رحمت ہوگی اور ملائکہ کی جانب سے طلب مغفرت اور مسلمانوں کی طرف سے دعاء کے ہوں گے، خلاصہ یہ ہے کہ آیت میں لفظ صلوٰۃ سے ایسے معنی مراد ہیں جو سب کو عام اور شامل ہیں اور یہ عموم اس وقت عموم مجاز کے قبیل سے ہوگا نہ کہ عموم مشترک کے قبیل سے اسلئے عموم مشترک کا استدلال اس آیت سے صحیح نہیں ہوگا۔

وَتَحْرِيْرُ مَحَلِّ النِّزَاعِ اَنَّهُ هَلْ يَجُوْزُ اَنْ يُرَادَ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ فِيْ زَمَانٍ وَاحِدٍ كُلٌّ مِنَ الْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى اَنْ يَكُوْنَ مُرَادًا وَمَنَاطًا لِلْحُكْمِ اَمْ لَا؟ فَعِنْدَنَا لَا يَجُوْزُ ذٰلِكَ لِاَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِحَيْثُ لَا يُرَادُ بِهٖ غَيْرُهٗ فَاعْتِبَارُ وَضْعِهٖ لِهٰذَا الْمَعْنٰى يُوْجِبُ اِرَادَتَهٗ خَاصَّةً وَاعْتِبَارُ وَضْعِهٖ لِذٰلِكَ الْمَعْنٰى يُوْجِبُ اِرَادَتَهٗ خَاصَّةً فَيَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ مِنْهُمَا مُرَادًا وَغَيْرَ مُرَادٍ وَلَا يَكُوْنُ ذٰلِكَ اِلَّا بِاَنْ يُرَادَ اَحَدُ الْمَعْنَيَيْنِ عَلٰى اَنَّهٗ نَفْسُ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَالْاٰخَرُ عَلٰى اَنَّهٗ مُنَاسِبٌ لَهٗ فَيَكُوْنُ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَعِنْدَهٗ يَجُوْزُ ذٰلِكَ بِشَرْطِ اَنْ لَا يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ فَاِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ كَالْحَيْضِ وَالطُّهْرِ لَا يَجُوْزُ بِالْاِجْمَاعِ وَلٰكِنْ لَا يَجُوْزُ اِرَادَةُ الْمَجْمُوْعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوْعٌ بِالْاِتِّفَاقِ وَتَحْقِيْقُ كُلِّ ذٰلِكَ فِي التَّلْوِيْحِ

ترجمہ اور محل اختلاف کا بیان یہ ہے کہ آیا ایک لفظ سے ایک وقت میں دو معنوں میں سے ہر ایک کا اس طور پر مراد لینا جائز ہے یا نہیں کہ ہر ایک معنی مراد بھی ہوں اور مدار حکم بھی ہوں، پس ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں ہے کیونکہ واضع نے لفظ کو ایک معنی کے لئے خاص کیا ہے اس طور پر کہ دوسرے معنی مراد نہ ہوں پس اس معنی کے لئے اس لفظ کی وضع کا اعتبار کرنا واجب کرتا ہے کہ وہی معنی خاص کر مراد ہوں اور اس اعتبار سے کہ وہ لفظ ان دوسرے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے واجب کرتا ہے کہ یہی معنی یعنی دوسرے معنی خاص کر مراد لئے جائیں پس لازم آتا ہے کہ دونوں معنی مراد بھی ہوں اور غیر مراد بھی، پس ایک وقت میں دونوں کا مراد لینا اس وقت میں

ہو سکتا ہے کہ دو معنوں میں سے ایک نفس موضوع لہ ہیں (یعنی معنی حقیقی ہیں) دوسرے معنی اس کے مناسب یعنی مجازی ہیں تو اس سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا، یہ باطل ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک یہ جائز ہے اس شرط کے ساتھ کہ دونوں متضاد نہ ہوں لیکن جب دونوں کے درمیان تضاد ہوگا جیسے حیض و طہر میں تضاد ہے تو بالاتفاق جائز نہ ہوگا اسی طرح بالاتفاق یہ بھی جائز نہیں کہ مجموعہ من حیث المجموع مراد لئے جائیں۔ اس مسئلہ کی پوری تحقیق تشریح میں مذکور ہے۔

تشریح **خلاصۂ اختلاف:۔** احناف اور شوافع کے مابین عموم مشترک کے جائز ہونے نہ ہونے میں اختلاف ہے، حاصل اختلاف کا یہ ہے کہ ایک لفظ کے دو معنی ہوں، ان دونوں معانی میں سے ہر ایک معنی کو اس طور سے مراد لینا کہ ہر ایک معنی پر حکم کا مدار ہو جائز ہے یا جائز نہیں، حضرت امام شافعیؒ اس کو جائز کہتے ہیں جب کہ احناف اس کو ناجائز کہتے ہیں۔

احناف کی دلیل:۔ مشترک جن جن معانی کے لئے وضع کیا جاتا ہے ان میں ہر معنی کا وضع کرنے والا الگ ہوتا ہے اس لئے اگر کوئی لفظ مشترک ہے تو اس کے ہر ہر معنی کے لئے وضع متعدد اور واضع بھی متعدد ہوتے ہیں، لہٰذا جب ایک واضع نے اس لفظ کو ایک متعین معنی کے لئے وضع کیا ہے تو یہی معنی مراد ہوں گے دیگر معنی مراد نہ ہوں گے، بہرحال ہر معنی دوسرے واضع کا ہوگا لہٰذا اگر ایک لفظ بولا جائے اور اس کے متعدد وضعوں سے وضع کردہ معانی ایک وقت میں مراد لئے جائیں تو لازم آئے گا ان میں سے ہر ایک معنی مراد بھی ہیں اور غیر مراد بھی اور اگر دو معنوں میں سے ایک معنی اس لئے مراد لئے جائیں کہ وہ اس لفظ کے موضوع لہ ہیں اور دوسرے معنی اس لئے مراد لئے جائیں کہ وہ ان معنی کے مناسب ہیں تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئے گا اور یہ باطل ہے مگر امام شافعیؒ کے یہاں یہ اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ ان دونوں معانی میں کوئی منافات اور تضاد نہ پایا جاتا ہو، لہٰذا اگر دونوں معانی میں تضاد ہے جیسے قرء کے معنی حیض اور طہر کے لیے تو بالاتفاق ناجائز ہے، اسی طرح مجموعہ من حیث المجموعہ کا ارادہ کرنا بھی بالاتفاق درست نہیں ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَهُ الْمُؤَوَّلَ فَقَالَ اَلْمُؤَوَّلُ مَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ بَعْضُ وُجُوْهِهِ بِغَالِبِ الرَّأْيِ يَعْنِيْ اَنَّ الْمُشْتَرَكَ مَادَامَ لَمْ يَتَرَجَّحْ اَحَدُ مَعْنَيَيْهِ عَلَى الْآخَرِ فَهُوَ مُشْتَرَكٌ وَاِذَا تَرَجَّحَ اَحَدُ مَعْنَيَيْهِ بِتَاوِيْلِ الْمُجْتَهِدِ صَارَ ذَالِكَ الْمُشْتَرَكُ بِعَيْنِهِ مُؤَوَّلًا وَاِنَّمَا عُدَّ مِنْ اَقْسَامِ النَّظْمِ وَاِنْ حَصَلَ بِعَقْلِ الْمُجْتَهِدِ لِاَنَّ الْحُكْمَ بَعْدَ التَّاوِيْلِ مُضَافٌ اِلَى الصِّيْغَةِ فَكَانَ اَنْسَبَ اَنْ يُذْكَرَ بِهٰذَا وَاِنَّمَا قَيَّدَ بِقَوْلِهِ مِنَ الْمُشْتَرَكِ لِاَنَّ الْمُرَادَ هٰهُنَا هُوَ هٰذَا الْمُؤَوَّلُ الَّذِيْ بَعْدَ الْمُشْتَرَكِ وَاِلَّا فَالْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ اِذَا زَالَ خَفَاؤُهَا بِدَلِيْلٍ ظَنِّيٍّ صَارَ

مؤوّل لأنه أيضًا وذلك من أقسام البيان والمراد بغالب الرأي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس أو بغيره فلا يقال أنه لا يشمل ما إذا حصل التأويل بخبر الواحد عن القياس فقط ثم الترجيح من المشترك قد يكون بالتأمل في الصيغة وقد يكون بالتأمل في السباق كما قلنا في القروء بالنظر إلى الصيغة وبالنظر إلى الثلاثة وقد يكون بالنظر إلى السياق كما في قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث عرف أنه من الحل وفي قوله أحلنا دار المقامة عرف أنه من الحلول

ترجمہ پھر اس کے بعد مصنف نے مؤول کو ذکر کیا ہے، پس فرمایا: واما المؤول فما ترجح الخ اور مؤول وہ مشترک لفظ ہے جس کے کوئی ایک معنی غالب رائے سے راجح ہو کر متعین ہو جائیں۔ مطلب یہ ہے کہ لفظ مشترک جب تک اس کے دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہو جائیں وہ مشترک ہے اور دو معنوں میں سے کوئی معنی مجتہد کی تاویل سے راجح ہو گئے تو یہی مشترک بعینہٖ مؤول ہو گیا۔ اس کو نظم کی اقسام میں شمار کیا گیا ہے اگرچہ یہ معنی تاویل کے فعل سے حاصل ہوتے ہیں کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ پس گویا نص تعیین معنی کے لئے وارد ہوتی ہے۔

وانما قید بقوله من المشترک الخ اور مصنف نے مؤول کی تعریف میں ”من المشترک“ کی قید لگائی ہے کیونکہ اس سے یہاں پر وہی مؤول ہے جو مشترک کے بعد پیدا ہوتا ہے ورنہ تو خفی، مشکل، مجمل جب دلیل ظنی سے ان کا خفاء زائل ہو جائے تو مؤول ہو جاتے ہیں، لیکن وہ بیان کی اقسام میں شمار کئے جاتے ہیں۔ اور غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے، برابر ہے خبر واحد سے حاصل ہو یا قیاس یا کسی اور ذریعہ سے، لہٰذا یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ مؤول اس صورت کو شامل نہیں ہے جس میں تاویل خبر واحد سے حاصل ہو کیونکہ اس صورت کو بھی شامل ہے جس میں تاویل صرف قیاس سے حاصل ہو۔

ثم الترجیح من المشترک الخ پھر مشترک سے ترجیح کبھی صیغہ پر تامل کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے اور کبھی سیاق وسباق میں تامل کرنے سے حاصل ہوتی ہے جیسے ہم نے کہا قروء میں نفس قروء کی طرف نظر کرکے اور لفظ ثلثہ کی طرف نظر کرکے۔ اور کبھی ترجیح سیاق وسباق سے حاصل ہوتی ہے جیسے اللہ کا قول احل لکم لیلۃ الصیام الرفث میں معلوم ہو کہ احل حِلّ سے مشتق ہے اور قول احلنا دار المقامۃ میں معلوم ہو کہ احل حلول سے مشتق ہے۔

تشریح مشترک کے بعد مؤول کا ذکر ہے۔ تو مصنف نے فرمایا مؤول وہ مشترک لفظ ہے جس کے متعدد معانی میں سے کوئی ایک مجتہد کی تاویل سے راجح اور متعین ہو جائے۔

مشترک اور مؤول کا فرق: لفظ مشترک کے متعدد معانی میں جب تک ترجیح نہیں دی گئی تو وہ مشترک ہے

اور جب لفظ کے معانی میں سے کسی ایک معنی کو غالب رائے یا مجتہد کی رائے سے ترجیح دیدی جائے تو وہی مشترک اور مؤول بن گیا۔

وانما عد من اقسام النظم اه۔ مؤول کو نظم والفاظ کی قسموں میں سے شمار کیا گیا ہے، در حقیقت یہ ایک سوال کا جواب ہے، مؤول کی وضع کو دیکھا جائے تو اس کو لفظ کی قسم میں شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس کے لئے مؤول کا وجود غالب رائے اور مجتہد کی تاویل سے وجود میں آیا ہے! اس لئے اس کا تعلق معنی سے ہے لفظ سے نہیں ہے۔

الجواب۔ مؤول کا تعلق اگرچہ براہ راست نقل تاویل اور معنی سے ہوتا ہے مگر تاویل و ترجیح کے بعد اس کا حکم لفظ ہی کی جانب منسوب ہوتا ہے اور صیغہ ظاہر ہے از قسم نظم ہوتا ہے، اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ نص اس حکم کے ساتھ نازل ہوئی ہے۔

فوائد قیود:۔ شارح نے فرمایا مؤول کی تعریف میں ماتن نے "من المشترک" کی قید لگائی ہے تاکہ اس کی اصل کا پتہ چل جائے یعنی یہ کہ مؤول سے مراد وہ مؤول ہے جو مشترک سے وجود میں آیا ہے ورنہ دوسری نصوص مثلاً خفی، مشکل اور مجمل سے اگر کسی دلیل سے خفا کو دور کر دیا جائے اور کوئی معنی متعین کر دیئے جائیں تو اس کو بھی مؤول ہی کہا جائیگا مگر یہ مؤول از قسم بیان و معانی ہے نہ کہ از قسم الفاظ و نظم۔

والمراد بغالب الرأی الا مشترک معنی کو غالب رائے سے ترجیح دی جاتی ہے، اس پر اعتراض یہ ہے کہ کبھی کبھی خبر واحد سے بھی ترجیح دی جاتی ہے! اس لئے یہ مؤول کی تعریف سے خارج ہو گیا۔

الجواب:۔ مراد غالب رائے سے ظن غالب ہے اور یہ ظن کبھی غالب رائے سے حاصل ہوتا ہے اور کبھی خبر واحد سے اور کبھی تامل و غور و فکر سے یا قیاس سے حاصل ہوتا ہے سب کو مؤول کہا جاتا ہے۔ البتہ اگر دلیل قطعی سے ترجیح دی گئی ہو تو اس کو مؤول نہ کہا جائے گا پھر وہ مفسر کہلائے گا اس کو مؤول نہ کہیں گے۔

مؤول کے اقسام:۔ شارح نے کہا لفظ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح صیغہ اور لفظ دونوں کے اعتبار سے ہوتی ہے جیسے لفظ قروء سے حیض کے معنی مراد لینا اس طریقہ پر کہ قروء جمع ہے جس کا واحد قرء ہے۔ اور جمع کا اقل فرد تین ہے اور تین (ثلاثہ) پر عمل حیض کی صورت میں ممکن ہے طہر مراد لینے سے ثلاثہ پر عمل نہ ہو سکے گا۔

اور ترجیح کبھی سیاق و سباق کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے، سباق سبق سے ماخوذ ہے یعنی ذکر میں سابق ہو۔ اس قرینہ پر بولا جاتا ہے جو لفظوں میں پہلے مذکور ہو، اور لفظ سیاق یا کے ساتھ قرینہ لفظیہ متاخرہ پر بولا جاتا ہے، سیاق کی مثال والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلاثۃ قروء، قرینہ لفظیہ ثلاثہ ہے اور قروء سے حیض مراد ہے، اور قروء سے مقدم مذکور ہے، سباق کی مثال احل لکم لیلۃ الصیام الرفث ؟

رفث کے معنی اس جگہ جماع اور دواعی کے ہیں، لفظ مشترک ہے اور بعد میں ذکر کیا گیا ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ احلّ حِلّ حلال سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے، جس کے معنی دخول کے ہیں۔ دوسری مثال احلنا دار المقامۃ میں المقامۃ سے مراد جنت ہے۔ اور احلنا لفظ مشترک ہے بعد میں مذکور ہے اس پر قرینہ ہے لفظ احلنا حلول بمعنی دخول سے مشتق ہے نہ کہ حِلّ سے جس کے معنی حلال کے ہیں۔

وَحُكْمُهُ الْعَمَلُ بِهِ عَلَى احْتِمَالِ الْغَلَطِ أَيْ حُكْمُ الْمُؤَوَّلِ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ حَالًا فِي شَأْنِ الْمُجْتَهِدِ مَعَ أَنَّهُ احْتِمَالُ الْغَلَطِ وَيَكُونُ الصَّوَابُ فِي جَانِبِ الْآخَرِ وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ ظَنِّيٌّ وَاجِبُ الْعَمَلِ غَيْرُ قَطْعِيٍّ فِي الْعِلْمِ فَلَا يُكَفَّرُ جَاحِدُهُ۔

ترجمہ اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کے ساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں اس پر عمل کرنا واجب ہے اس احتمال کے ساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں، حاصل یہ کہ مؤول ظنی ہے قطعی نہیں ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے، پس اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

تشریح مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی رائے سے مشترک کے جو معنی راجح اور متعین ہوں گے ان معنی پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس کا احتمال باقی رہے گا کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی درست ہوں، اس لئے مجتہد خطا بھی کر سکتا ہے اور صواب کو بھی پا سکتا ہے، لہٰذا مؤول ایک ظنی دلیل ہے قطعی نہیں، اس لئے اس کا انکار کرنے والا کافر نہیں ہوتا، البتہ اس کے مقتضی پر عمل کرنا بہرحال ضروری اور واجب ہے۔

اشرف الانوار

اردو شرح

نُورُ الانوار

2

سنت، اجماع، قیاس

شارح: مولانا عبد الحفیظ صاحب